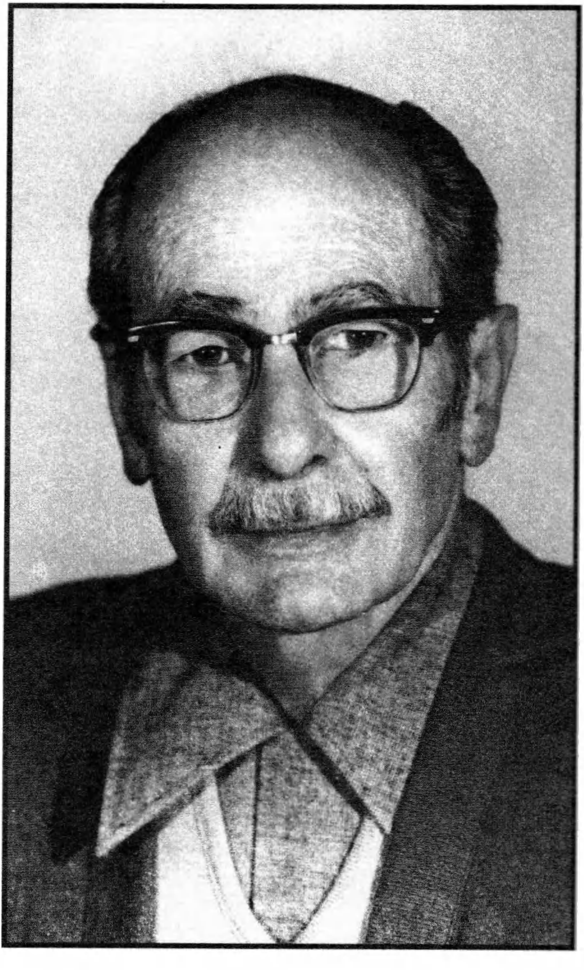


Ricardo Horneffer

Eduardo Nicol

Semblanza

El Colegio de Jalisco
Generalitat de Catalunya
2000

Asociados Numerarios de El Colegio de Jalisco

Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología
Gobierno del Estado de Jalisco
Universidad de Guadalajara
Instituto nacional de Antropología e Historia
El Colegio de México, A.C.
Ayuntamiento de Guadalajara
Ayuntamiento de Zapopan
El Colegio de Michoacán, A.C.

Primera edición, 2000

5 de Mayo 321
45000, Zapopan, Jalisco, México

ISBN: 968-6255-31-1

Impreso y hecho en México
Printed and made in México

EDUARDO NICOL FUE un hombre entregado a la filosofía. Su vida la vivió filosofando, en el doble sentido que implica su vocación: dedicado a la docencia y a la investigación.

A lo largo de 50 años, y de manera ininterrumpida, impartió cátedra en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Fueron muchas, en efecto, las generaciones que tuvieron la oportunidad de formarse con Nicol, ya fuera en las asignaturas regulares de la licenciatura, o en su seminario de posgrado. Pero no sólo los estudiantes de la UNAM (pues alumnos de otras facultades venían a escuchar

al doctor Nicol) recibieron sus enseñanzas: ofreció cursos y conferencias en múltiples universidades de México y del extranjero, tanto en América como en Europa.

Y si por su calidad docente fue ampliamente reconocido, su obra escrita puede ser considerada, sin lugar a dudas, como una de las más importantes en lengua española. Fruto de su intenso trabajo de investigación son 16 libros, el primero publicado en 1941 y los dos últimos en 1990, además de un número muy importante de artículos aparecidos en revistas especializadas, tanto nacionales como internacionales.

Si bien resulta por demás difícil intentar abarcar el sistema filosófico de Nicol en unas cuantas palabras, sí podemos señalar que, desde su primer libro, el objetivo es muy claro: de-volverle a la filosofía, a la metafísica, el lugar primordial que tuvo esta ciencia desde sus orígenes en

Grecia. Así, a lo largo de su obra emprende Nicol un diálogo crítico con los filósofos más importantes (antiguos, modernos y contemporáneos), con el doble propósito de, por un lado, mostrar la unidad dialéctica de la filosofía a lo largo de su historia y, por el otro, superar los equívocos o fallas en los que ésta ha incurrido. Resultado de este proceso es la propuesta de una filosofía original que logra, al tiempo que señalar los fundamentos comunes a todo ser y quehacer, explicar la esencial historicidad del hombre y sus creaciones, en especial la ciencia.

EL PROPÓSITO DE ESTE ENSAYO es ofrecer un panorama general del sistema filosófico nicoleano. Por ello decidimos hacer un recorrido cronológico de su obra, destacando de cada uno de sus libros aquellas características que, a nuestra consideración, son las más importantes. Asi-

mismo, y con el afán de presentar una idea lo más completa posible acerca del «hombre y su obra», señalamos a lo largo de este trabajo aquellas fechas, viajes y acontecimientos que tuvieron relevancia en la vida de Nicol.

Plena satisfacción sentiría el autor de estas breves páginas si este bosquejo sobre la obra de un gran filósofo invitara a los lectores a *dialogar*, a través de sus libros, directamente con Nicol.

DESEO EXPRESAR mi profundo reconocimiento a El Colegio de Jalisco, y en especial a la doctora Teresa Férriz Roure, por haber decidido emprender esta gran tarea que es el Programa de Estudios de los Catalanes de México, y agradecer que en éste hayan incluido un ensayo sobre la filosofía de Eduardo Nicol.

EDUARDO NICOL FRANCISCÁ nació en Barcelona, España, el 13 de diciembre de 1907. Sus primeros estudios los realizó en las escuelas catalanas del distrito sexto, donde tuvo como maestro a Pedro Vergés, del que dijo en una entrevista[1] que le hiciera Xavier Rubert de Ventós:

[...] es el más eminente de los maestros que ha tenido Cataluña en el siglo XX. Allí aprendí

[1] Entrevista televisada, emitida en 1982. Esta entrevista se recoge en «Eduardo Nicol, la filosofía como razón simbólica», *Anthropos*, Barcelona, Extraordinarios 3, 1998, p. 25.

algunas cosas valiosas, además de las asignaturas: el sentido de una integración en la comunidad, la percepción más o menos lejana de ciertas ideas directrices. En aquellos tiempos, las ideas venían envueltas de épica.

En 1925[2] ingresó en el periódico *La Veu de Catalunya* como cronista de teatro. Posteriormente trabajó como redactor-jefe del *Diccionario de la Música Ilustrada*. Sus estudios universitarios los llevó a cabo en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona, en donde se graduó en 1933 obteniendo el Premio Extraordinario de Licenciatura. Entre sus profesores más destacados po-

[2] Muchos de los datos biográficos de Nicol los pudimos obtener gracias al artículo «Eduardo Nicol. La vocación cumplida», que doña Alicia R. de Nicol publicó en la revista *Anthropos*, mencionada en la nota anterior.

demos señalar a Jaime Serra Hunter y a Pedro Font y Puig.

Entre 1933 y 1934 realizó estudios de posgrado en la Universidad Internacional de Santander. Entro otros, asistió a los cursos de Huizinga (teoría de la historia), Kohler (psicología), Stein (pedagogía), Bühler (psicología infantil) y Vermeylen (caracterología).

También en España se inició en la carrera académica. Fue profesor auxiliar y posteriormente encargado del curso de historia de la pedagogía en el mundo antiguo, en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona. Fue catedrático de filosofía y director del Instituto Salmerón. Paralelamente, se hizo cargo de la secretaría general de la Fundación Bernat Metge, institución académica dedicada al estudio y la traducción de autores clásicos griegos y latinos.

Después del estallamiento de la guerra civil fue asignado Nicol, en 1937, al

Gabinete Centralizador de la Sección de Información del Estado Mayor del Ejército de Tierra. A fines de enero de 1939, recibió órdenes de cruzar, «en caravana, de uniforme y con armas» la frontera con Francia por Agullana. Estuvo unos meses en el campo de concentración de Argelès-sur-Mer, de donde se trasladó a Tolosa, donde pudo asistir a los cursos de Jankelevitch y Schul.

Salió de Sète el 23 de mayo de 1939, a bordo del *Sinaia*, y llegó a Veracruz el 13 de junio. Poco más de un año después, el 15 de octubre de 1940, obtuvo Nicol su carta de naturalización.

POCO TIEMPO DESPUÉS de su arribo a México empezó Nicol a impartir clases en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de México. En 1940, siendo director de la Facultad el doctor Antonio Caso, sustituyó al doc-

tor Ezequiel A. Chávez en la asignatura psicología de la adolescencia. Un año después se hizo cargo de la cátedra de historia de la psicología. Ese mismo año se doctoró[3] con la tesis titulada *Psicología de las situaciones vitales*, investigación que sería también su primer libro.

En un primer momento, podría llamar la atención que Nicol, conocido principalmente como filósofo, dedicara sus primeros años de estancia en México a impartir clases en el área de la psicología y, más aún, que su primer libro, al menos por el título, tenga una marcada tendencia a ocuparse de ciertos fenómenos psicológicos, los de las situaciones vitales. Sin embargo, esto puede ser explicado, al menos, por dos razones. Por una parte,

[3] El jurado de su examen estuvo conformado por Antonio Caso, Eduardo García Máynez, Oswaldo Robles, Samuel Ramos y Enrique O. Aragón.

por el hecho de que su formación no fue, como ya hemos visto, exclusivamente en del campo de la filosofía, sino también en el de la psicología. Por otra, porque la psicología y la filosofía no son *ciencias independientes* sino que, desde la perspectiva de Nicol, ésta fundamenta a aquélla. Esto lo pone de manifiesto en la *Psicología de las situaciones vitales*, libro que pretende

> ...poner al descubierto el fondo histórico de la psicología, en relación con la historicidad esencial del hombre, revelada por la filosofía de nuestros días (Nicol, 1975:29).

En el fondo, como el propio Nicol señala, está la pregunta ¿cómo pueden explicarse las diversas modalidades históricas de la experiencia, los cambios históricos de situación fundamental? Con otras palabras, ¿cómo explicar la *historicidad* del hombre y permitir, al mismo tiempo, que

ésta nos explique el ser del hombre? Lo que Nicol se propone, pues, es mostrar

> ... el bosquejo de una teoría de las situaciones vitales como fundamento filosófico de la psicología.[4]

¿Cómo lograr esto?; es decir, ¿cómo puede la filosofía fundamentar, no sólo la psicología sino, dicho sea de paso, toda

---

[4] *Ibid.*, pp. 30-31. Si bien es éste uno de los objetivos del presente ensayo, cabe anotar desde ahora que, ya en sus orígenes, en Grecia, señaladamente desde Sócrates, la filosofía se ha definido como la ciencia que da razón, tanto de sí misma (por lo que es auto-consciente), como de las otras ciencias. En este sentido, la intención de Nicol es hacer patente que toda ciencia se basa, en última instancia, en ciertos principios comunes, y que es tarea propia de la filosofía, y de ninguna otra ciencia, mostrarlos.

ciencia posible en tanto producto del ser humano?

Frente a cualquier teoría dualista –teoría que ha dominado a lo largo de la historia– que proponga la separación y, por tanto, la complementación de cuerpo y alma, Nicol parte del hecho de la *unidad del ser humano* y, como veremos más adelante, de su indisoluble unidad con el Ser.

> El hombre aparece en la experiencia inmediata como un ser unitario. Cualesquiera que sean las complejidades de su conformación interior, el análisis de éstas no puede nunca descomponer esta unidad y disociar unos de otros los supuestos componentes (*Ibid.*:68).

Nicol niega la supuesta contraposición, en el hombre, entre un interior, que puede ser denominado espíritu, y un exterior, que sería el puro cuerpo. Antes bien, *psyché* y *soma* deben ser entendidos

como la unidad que permite comprender el *ser* del hombre.

Pero Nicol no sólo fija la atención en esta unidad sino, junto con ella, en la de espacio y tiempo humanos. Veamos:

> El funcionamiento del ser unitario que es la persona humana nos aparece entonces como expresión de un sujeto activo, cuya acción posee *caracteres de espacialidad en tanto que es espiritual*, lo mismo que presenta *caracteres de temporalidad en tanto que corpóreo*. Nada permite comprobar mejor lo inadecuado de los métodos que próxima o remotamente derivan del dualismo como advertir que, si bien el cuerpo parece como tal inmediatamente localizable en un aquí determinado, este aquí no es meramente un punto en el espacio vacío, sino más bien una *presencia*, y esta presencia activa significa un *presente*, un ahora que es tiempo de acción. Si el sujeto *está aquí* es porque *está ahora haciendo algo aquí* (*Ibid.*:69).

Por lo dicho, ha de entenderse que los conceptos de espacio y tiempo humanos no pueden ser considerados «puros» o como «medios homogéneos» en los que se desenvuelve el quehacer humano y, por ende, capaces de ser cuantificados, medidos «física» o «matemáticamente», como se puede hacer con otros cuerpos. Antes bien, espacio y tiempo son eminentemente cualitativos: en el «aquí» y en el «ahora» se constituye lo que Nicol denomina la «situación vital», que incluye no sólo al individuo que actúa, sino aquello sobre lo que actúa. Por ello resalta Nicol que

> [...] la situación no está constituida por lo que me rodea, sino por la relación vital que mantengo con lo que me rodea (*Ibid.*:93).

La situación, pues, no nos está dada, no es algo que ya esté ahí, simplemente para ser vivido; más bien, es el individuo

el que crea la situación en su «relación vital» con lo demás.

Pero, cabría preguntar *¿con qué* se relaciona el hombre? Nicol señala que si bien el tipo de relaciones o las modalidades de relación que puede establecer el hombre son innumerables, los términos de toda posible relación vital se reducen a tres: lo humano, lo divino y la naturaleza. Estos términos son la constante en todo actuar humano. Dicho de otro modo, el hombre no puede relacionarse más que con lo humano (incluyéndose a sí mismo, como veremos más adelante), lo divino (independientemente de los distintos modos en los que se conciba históricamente lo divino) y la naturaleza (entendida, en términos generales, como lo no humano). Ahora bien, ¿cómo se relaciona? El modo, dice Nicol, es cambiante y no está predeterminado, pues así como el hombre no puede relacionarse más que con estos tres términos, las posi-

bilidades concretas de relación son, en cantidad y calidad, incontables e indefinibles.

Esto último es fundamental para comprender que, para Nicol, la vida de cada ser humano no está resuelta, no está previsto el modo en el que el individuo se vaya a desenvolver o desarrollar, y relacionar con lo que no es él mismo. Antes bien, podríamos decir que el transcurso de la vida es una incógnita, que una vez habiendo nacido, lo único que tiene asegurado el individuo es la muerte. En este sentido, el hecho de nacer no asegura nada más que la *posibilidad de ser*. Esta insuficiencia radical, el hecho de venir a ser sin saber lo que se vaya a ser, el que el hombre no sea un ser acabado, completo, sino que tenga que hacer-se, decidir-se, permite a Nicol plantear su teoría de la conjunción de tres fenómenos que, en última instancia, permiten comprender al ser humano como ser de la expresión: desti-

no, carácter y azar, o bien, necesidad, libertad y azar. De ahí que Nicol señale que

> No hay sólo de un lado la necesidad, que nos limita genérica e individualmente, y de otro nuestro poder de hacernos, nuestra capacidad de actuar cada uno con iniciativa personal. No hay sólo de un lado el destino y del otro la libertad. Entre los dos interfiere un término tercero, el azar, el cual es forzosidad (en tanto que *posibilidad necesaria*, positiva o negativa); el cual es, por tanto, destino y a un tiempo ocasión o posibilidad imprevisible de libertad (*Ibid.*:140).

EN 1941, ADEMÁS DE PUBLICAR la *Psicología de las situaciones vitales*, Nicol fundó, junto con el doctor Eduardo García Máynez, el Centro de Estudios Filosóficos, del que fue secretario hasta 1946, y que posteriormente se convertiría en el Instituto de Investigaciones Filosóficas, nombre que conserva hasta hoy en día.

Ese mismo año fundó la revista *Filosofía y Letras*, de la Facultad de Filosofía y Letras.

En 1942 escribió la introducción de dos libros. Por un lado, a la *Teoría de los sentimientos morales*, de Adam Smith, y, por otro, a los *Diálogos sobre religión natural*, de David Hume, ambos publicados por El Colegio de México.

EN 1943 FUE BECADO por el Departamento de Relaciones Culturales y en 1945 por la Fundación Rockefeller. Entre otras actividades (asistió al Congreso Interamericano de Filosofía en Yale, en donde tuvo la oportunidad de conocer a Ernst Cassirer), estas becas le dieron la oportunidad de investigar y recopilar el material que serviría de base para escribir la primera versión de *La idea del hombre* (1946). Este libro, cuya segunda versión aparece en 1977, sienta las bases que le permiten plantear a Nicol la teoría de la constituti-

va historicidad del hombre. Con otras palabras, que la historia es la que permite al hombre formarse una idea de sí mismo, o mejor, múltiples ideas, que son las que conforman, históricamente, el ser del hombre. Nicol parte de una pregunta fundamental:

> ¿Qué clase de ser es el que no sólo tiene idea de las cosas, y necesita de tales ideas para existir, sino que además ejecuta en su existencia ese acto singular, que consiste en comparecer ante sí mismo y formar una idea de sí mismo? (Nicol, 1977:14)

Como habíamos señalado anteriormente, Nicol hace patente que al hombre, entendido éste tanto individual como genéricamente, no le es dado su ser, sino que se lo tiene que forjar, y no lo puede hacer más que en el tiempo y en relación con lo humano, lo divino y la naturaleza. Ahora bien, si lo que se pretende es com-

prender el ser del hombre, tenemos que fijar nuestra atención en dos fenómenos humanos complementarios: su comunidad ontológica y su irreductible individualidad. La razón para ello es que

> La ciencia del hombre no puede desdeñar las variantes individuales, porque la variación es inherente a la propia forma de ser. Por esto, el ser que siempre es distinto no necesita ni admite una definición formal; lo cual no significa que su ser resulte inapresable (*Ibid.*:17).

La ontología del hombre de Nicol parte del hecho de que el ser del hombre no es completo, acabado, unívoco sino, más bien, radicalmente insuficiente, razón por la cual no puede ser definido o delimitado de una vez por todas y, al mismo tiempo, que es un ser capaz, es decir, capacitado para forjarse, para renovarse constantemente a sí mismo.

Esta idea de que la característica hu-

mana fundamental es la de tener que hacer-se para ser, aparece expresada de muy distintas maneras a lo largo de la obra de Nicol. Sin embargo, la tesis central es que, frente a cualquier forma de ser no humana, el ser del hombre, comprendido tanto en lo individual como en lo general, depende de lo que éste hace consigo mismo y de cómo lo hace. En otras palabras

> El hombre es el ser carente de ser: el único al que no le basta el ser recibido para ser en propiedad, cuya existencia consiste en irse haciendo (*Ibid.*:54).

Lo dicho no debe conducir al lector a la idea de que todo individuo se tenga que hacer «a solas consigo mismo». Como si todo hombre, una vez habiendo venido a ser, tuviera que «comenzar desde un principio», partir «de ceros» para hacerse a sí mismo. De ser así, sería imposible ha-

blar de historia y, más aún, de comunidad humana. Más bien, de lo que se trata es de comprender que el hombre es esencialmente *poiético*, es decir, creador de sí mismo. Ahora bien

¿Qué significa crearse a sí mismo? Se crea con lo dado. El acto requiere unos materiales primarios, a los que se imprime una forma nueva. La existencia consiste en dar forma a lo recibido por herencia: herencia biológica y herencia de cultura. Por tanto, la historia como pasado es causa contibuyente de la historia como acción actual. El ser humano tiene una genealogía: existencia es presencia actual del pasado. Esto es decir que la herencia del pasado se combina con la dotación orgánica y psíquica para formar una especie de clave genética para el futuro. Pero esta clave no determina unívocamente el curso de la acción; sólo delimita sus posibilidades. La existencia es receptora, pero añade siempre algo más, algo nuevo a lo recibido, y con variaciones

imprevisibles. La programación no es uniforme (*Ibid.*:40).

Por lo dicho hasta ahora, podríamos señalar que el concepto de historia en la filosofía de Nicol es central para comprender que, en realidad, no podemos hablar de una idea del hombre que se forma a través del tiempo y que, llegado el momento, ésta llegaría a mostrarse en su totalidad, como una idea completa y cabal, sino que el hombre tiene esa extraña capacidad de transformarse y, con ello, transformar a lo que lo rodea, ofreciendo de sí innumerables ideas que con-forman, a lo largo del tiempo (y sin fin previsto) el ser propio del hombre. Así, la historicidad no sólo se presenta como la concatenación de pasado, presente y futuro, sino como la complementación de comunidad e individualidad.

EN 1946 FUNDÓ el Seminario de Metafísica, el primero en la Facultad de Filosofía y Letras, del cual fue director hasta su muerte. A lo largo de 44 años, un gran número de profesores y alumnos, tanto mexicanos como extranjeros, fue admitido en el Seminario, al que el propio Nicol consideraba como el «laboratorio» donde se gestaban y analizaban las ideas que posteriormente desarrollaba en sus libros.

Muchos de los miembros del Seminario son actualmente académicos, no sólo de la UNAM, sino de otras universidades del país. Una de sus alumnas más destacadas y reconocidas por su propia trayectoria filosófica es la actual directora del Seminario, la doctora Juliana González Valenzuela. Entre otros muchos libros, ensayos y artículos, la doctora González publicó en 1981 *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*, libro resultante de su tesis doctoral. Esta investigación presenta de manera clara y sistemá-

tica las principales ideas de Nicol, mismas que entreteje y confronta con las de otros filósofos como Heráclito, Parménides, Platón, Aristóteles, Descartes, Kant, Hegel, Nietzsche. Sartre, Heidegger. Como bien dice la doctora González,

> [...] la búsqueda filosófica de Eduardo Nicol no se gesta ni se desarrolla al margen de los pensamientos ajenos, presentes y pasados, sino incorporándolos y confrontándolos críticamente, con plena conciencia del carácter literalmente dia-lógico del conocimiento. Así resulta que el «sistema» metafísico propuesto por Nicol se va configurando al mismo tiempo en que se va interpretando la «historia» de la filosofía y, recíprocamente, haciendo «historia» Nicol va generando su «sistema», de tal modo que la comprensión de éste y sus posibilidades de legitimidad dependen íntimamente de la fidelidad de la interpretación del proceso histórico de la filosofía hasta el presente (González Valenzuela, 1981:5).

EN ESTA ÉPOCA, Nicol no sólo se concentró en la impartición de cátedra y en la investigación. Paralelamente, se dedicó a otras actividades que enriquecieron y complementaron su trabajo. Por un lado, se dio a la tarea de traducir. Referencia obligada para los estudiosos son sus traducciones, en 1945, del *Demóstenes*, de Werner Jaeger y, en 1947, de *El mito del Estado*, de Ernst Cassirer. Por otro lado, entre 1947 y 1951, Nicol escribió en periódicos de amplia circulación, tales como *El Nacional*, *El Universal* y *Novedades*. Sin perder en ningún momento el rigor metodológico que lo caracterizó, sus artículos periodísticos logran transmitir a la gente no versada la postura y visión de un profesional de la filosofía en torno a cuestiones que, además de su actualidad, eran de interés común. De la amplia gama de temas y problemas que desarrolló en sus artículos, y a manera de ejemplo, mencionamos los siguientes títulos: «El afán de saber»,

«Ambición suprema de la ciencia», «Más allá de la historia», «Misión educadora del Estado», «No hay libertad sin pensamiento», «La poesía, umbral de la sabiduría», «Ética y política», «Firmeza y tolerancia», «Reflexión sobre lo mexicano».

UN NUEVO LIBRO suyo aparece en 1950: *Historicismo y existencialismo.* Esta obra, que según el propio Nicol (2a ed., 1981: 7) «[...] debe considerarse, desde el punto de vista teórico, como los prolegómenos a la *Metafísica de la expresión*», (publicada en 1957 y a la que haremos referencia posteriormente), expone estas dos corrientes filosóficas que en aquel entonces gozaban de

[...] notable popularidad en los mundos de habla española, sin contar con otros mundos; pero la popularidad no evita, sino más bien fomenta, la confusión (*Ibid.*:11).

Con el objeto de mostrar los errores en los que han incurrido tanto el historicismo como el existencialismo, Nicol emprende un diálogo crítico con sus representantes más destacados: Hegel, Marx, Kierkegaard, Nietzsche, Bergson, Dilthey, Ortega y Gasset y Heidegger. Al mismo tiempo, continúa el desarrollo de su propia teoría acerca de «la temporalidad del ser y de la razón» que, además de ser el subtítulo de este libro es uno de los temas cardinales de su obra entera.

Refiriéndose al hombre, Nicol dice de éste que su «ser es dialogar», que su ser es comunicación. Por ello podrá comprenderse que si bien la creación filosófica es un quehacer solitario, de literal re-flexión y que, por ende, no puede llevarse a cabc colectivamente, Nicol siempre haya insistido en la idea de la filosofía como un diálogo, como una confrontación de ideas, no sólo con los «filósofos del pasado», sino con los del presente. Y esto se debe a que

La palabra filosófica es siempre provisional: es búsqueda, y no hallazgo, porque la verdad misma no es más que un intento prolongado, pero no un logro, y ha de seguir diciéndose y enmendándose (Nicol, 1953:15).

Esta vocación de la palabra filosófica y, más aún, esta llamada de la filosofía a la búsqueda permanente de la verdad *común* y, por tanto, *comunicable*, la atendió Nicol a lo largo de toda su vida. Esto puede ayudar a explicar, al menos en parte, la gran cantidad de cursos y conferencias que fue invitado a impartir en instituciones de México y el extranjero. En muchos casos, producto de estas actividades fueron artículos que, publicados en revistas especializadas, fueron posteriormente recopilados en libros. Es el caso de *La vocación humana*, de 1953. Se trata de 19 ensayos escritos entre 1939 y 1952 y una «introducción», cuyo título deja entrever el hilo conductor de la obra: «Expresar para ser».

Aunque el tema de la expresión lo trataremos con mayor detalle más adelante, conviene señalar desde ahora que éste constituye el concepto central de la ontología del hombre de Nicol, pues

> El ser del hombre es expresión. Vileza o dignidad del ser, perversidad o simple mediocridad, están ahí patentes, *expresas*, en cada individuo. Pues la expresión no es un puro mecanismo, cuyos resortes podamos manejar de manera indiferente y arbitraria. El modo de la expresión –el modo de ser– es siempre cualificable, nunca indiferente, y se cualifica moralmente con otras expresiones, porque todas son formas de diálogo: ser es dialogar (*Ibid.*:14).

Hay, pues, muy distintas formas de expresar el ser del hombre. En común tienen todas ellas que, precisamente, evidencian, muestran el modo de ser hombre de cada individuo. Y hay modos ejemplares de ser, hombres vocados que, sea

por la vía del misticismo, de las «bellas letras» o de la filosofía, saben muy bien de lo que se trata en la vida: «*Expresar para ser*, o renunciar al ser» (*Idem*).

Así, Nicol prosigue en este libro su diálogo filosófico, ahora, entre otros, con San Juan de la Cruz, Goethe, Smith, Hume y Juárez.

EN 1954 FUNDÓ Nicol, junto con García Máynez, *Diánoia, Anuario de Filosofía del Centro de Estudios Filosóficos*. Este anuario, del cual fue Nicol director los dos primeros años, sigue siendo publicado por el Instituto de Investigaciones Filosóficas. El nombre de esta revista lo escoge Nicol no sólo por ser «un concepto noble en la filosofía platónica» (en el *Sofista* dice Platón que la diánoia es «un diálogo interior y silencioso del alma consigo misma») sino porque, como recuerda en el vigésimo aniversario del anuario:

> [...] esta publicación habría de ser algo así como el lugar natural, propicio y permanente, de un diálogo filosófico, sin limitaciones de doctrina o de nacionalidad. Todos los participantes quedarían reunidos en una vinculación simbólica; la cual sería libre en cuanto a la decisión de cada uno, y necesaria en cuanto a la naturaleza esencial de la propia filosofía (Nicol, 1990:191).

EN 1956 REALIZÓ Nicol un importante viaje a Sudamérica, pues había sido invitado por varias instituciones a participar en diversas reuniones académicas. En Chile tomó parte en el primer Congreso de la Sociedad Interamericana de Filosofía, además de dictar dos conferencias en la Universidad de Chile; en Uruguay, dictó otras cuatro. En Argentina, tres en Buenos Aires y otra en la Universidad de La Plata.

EN 1957 PUBLICA Nicol la primera versión de la *Metafísica de la expresión* (la segunda es de 1974). En este libro consolida Nicol su teoría acerca de la expresión como el carácter ontológico y, por lo tanto, distintivo del ser humano. Para comprender a fondo el significado de la expresión, hemos de preguntarnos primero por sus bases, sus fundamentos. La teoría metafísica de Nicol parte de un hecho con un doble significado. Si hemos presentado la idea de filosofía como un diálogo constante, como un preguntar y dudar permanentes, resulta comprensible, como hemos podido constatar a lo largo de este ensayo, la gran cantidad de interlocutores de Nicol, mismos que han ocupado a lo largo de la historia lugares preeminentes, principalmente en filosofía, pero también en lo que hemos denominado «bellas letras». Lo que pretende nuestro autor con esto es traer al presente pensamientos, hipótesis o teorías, antiguas y modernas, y

mostrar su importancia y pertinencia actuales. Pero además, demuestra Nicol a través de este diálogo que la historia no es una simple sucesión de acontecimientos que pueden o no estar inter-conectados, sino que la historia, en todo caso humana, se despliega en un número indeterminado e indeterminable de «ideas del hombre», ideas que a la vez que permiten analizar una determinada época, comunidad o teoría filosófica en particular, posibilitan re-seguir el camino que ha trazado esta ciencia desde sus orígenes en Grecia.

Por otro lado, y éste sería el segundo significado del hecho al que nos referíamos antes, al hablar de diálogo, de historia, no nos referimos a una especie de «acuerdo» o «concordancia» con todo lo dicho (o hecho) por sus interlocutores. No se trata, pues, de una incorporación acrítica de otras propuestas a su propia teoría. Lo que hace Nicol es traer a la memoria, críticamente, momentos cardinales de

la historia de la filosofía que le permiten señalar un error recurrente y capital en el que ha incurrido la propia historia de la filosofía: interrogar, cuestionar, buscar, en fin, utilizar distintos métodos para encontrar o dar con el fundamento, principio, origen, no de la filosofía o de la ciencia en particular, sino de la realidad en general.

Frente a lo anterior, la metafísica de Nicol parte de un fenómeno cuya presencia, por ser patente, común y primaria, le permite establecerlo como fundamento de todo ente y de todo quehacer.[5]

---

[5] El concepto de fenómeno tiene una vieja tradición en filosofía, misma que se remonta a la antigua Grecia. Como bien explica Nicol: «*Phainómenon* deriva del verbo *phainestai*, que significa mostrarse, aparecer, ser manifiestamente... La raíz de ambos se halla en el sustantivo que designa la luz. Así el verbo *phaino* significa poner a la luz, hacer que algo sea visible; y el →

[...] si hay algo que no requiere exploraciones ulteriores, algo que se da con plenitud y autenticidad a la primera inspección, algo en suma que es esencialmente fenómeno, esto es precisamente el ser. El ente se da desde luego, *como* ser, y de una vez por todas. Ninguna averiguación fenomenológica posterior podrá reforzar la plenitud de su ser, podrá revelárnoslo como *más ser* que cuando se nos aparece y lo aprehendemos como fenómeno. Sus estructuras, su sentido, su función, todo esto son problemas para una investigación fenomenológica; pero no su fundamento [...] (*Idem*).

El fundamento, pues, es patente, visible, común. No es necesario desentrañar-

---

→ adjetivo *phanerós* cualifica lo que es claro y patente. El fenómeno es lo que está a la vista, lo que aparece con claridad manifiesta, o sea lo evidente». *La revolución en la filosofía. Crítica de la razón simbólica.* FCE, México, 1982, p. 156.

lo, des-ocultarlo. Partimos, más bien, del ser para preguntarnos por el ser mismo de las cosas. Lo anterior significa que si bien la sola presencia de los entes nos asegura su existencia, esta certidumbre resulta insuficiente para conocer sus características propias, particulares. Con otras palabras, podemos incluso *no saber qué es* determinado ente, sin que esto vaya en detrimento de nuestra plena seguridad en cuanto a su apariencia. La investigación del fenómeno, la tarea de conocerlo, parte del hecho puro y simple de que éste es.

Sin embargo, ¿cómo se asegura la presencia de un objeto?, ¿cómo sé que lo que veo realmente es? Los ojos, como bien dice Nicol, no son órganos comunitarios, no pueden transmitir, no pueden «hacer ver» a un otro lo que ellos mismos perciben. De ahí la importancia del logos. Si fenómeno se entiende como lo que se muestra, lo patente, logos es lo que «permite ver», es el «órgano» que comunica,

que hace presente, al que habla y a su inter-locutor, determinado fenómeno. En este punto señala Nicol

> La percepción es singular e intransferible, mientras que la evidencia tiene que ser compartida para ser apodíctica [...] La mirada no presenta; lo visto no puede compartirse. *El lugar de la presencia evidente es el logos*. Incluso es posible que el logos efectúe la presentación en ausencia del objeto, o sea, sin el testimonio actual de los sentidos... A mí no me consta que otro sujeto ve lo mismo que yo, si no me lo dice. Este decir es dar razón: acto de comunidad simbólica (*Ibid.*:232).

Pero, habría que preguntar ¿*qué* comunica el logos?, ¿hace patente al que escucha *sólo* el objeto, que ni siquiera necesita percibir para reconocerlo?, ¿es el logos tan «diáfano» y eficaz que puede presentar al objeto tal como éste *es*?

El logos, al que considera Nicol el

modo más acabado que tiene el ser humano de comunicar-se, de ser en común, es representativo de la condición ontológica del hombre: su carácter, su *forma* de ser expresivo. Con otras palabras, Nicol encuentra en la expresión la característica distintiva del ser humano, aquel rasgo o cualidad que lo hace ser lo que es y, por ello mismo, el que lo diferencia de cualquier otra forma de ser.

A lo largo de la historia se han resaltado muy variadas características del hombre. Así, entre muchas otras, su ser racional, social, político; su condición libre, necesitada, moral. Ha sido señalado como un ser que fabrica, como creador o poético, como el ser de la praxis, y también como «lobo del hombre»; como un ser capaz de conocer, representar, hablar, transformar. De ahí que haya recibido distintos nombres: *homo sapiens, rationalis, socialis, homo homini lupus, homo faber, pictor, loquax, ludens,* etcétera.

Nicol no niega las características mencionadas. Al contrario, lo que se pregunta es por lo que tienen en común todas éstas y otras tantas que se pudieran señalar, como es el caso de la expresión. El empleo de este término con respecto al ser humano no es novedoso, más bien, frecuente. Lo utilizamos para calificar los más diversos gestos, rasgos, actitudes y ademanes. Sin embargo, en su obra, Nicol no enumera, mucho menos lleva a cabo una clasificación de los diferentes modos en los que el hombre se expresa. Lo que hace es mostrar que, independientemente de la situación y estado en que se encuentre, de lo que haga y diga o calle y piense, de que esté solo o en compañía, de que su actitud sea interpretada como correcta o no, el hombre siempre expresa. ¿En qué se basa Nicol para decir esto? En que

Lo que se percibe es expresión, y todo lo demás resulta de la interpretación de este único

material con que contamos para proceder fenomenológicamente (Nicol, 1957:217).

Así como el ser, para Nicol, es fenómeno, y no requiere de un método específico para ser des-cubierto, así también el ser del hombre es fenoménico, muestra con su sola presencia lo que es: un ser que, haga lo que haga, expresa. Por la expresión, *reconocemos* en un otro, que puede sernos totalmente desconocido, extraño, a un hombre igual que yo y, al *mismo* tiempo, a un ser distinto de mí, con expresiones particulares cuyo significado puedo incluso no entender. Es decir que lo común, que es la «forma de ser humana», no tiene otra manera de manifestarse, de hacerse presente, que en una expresión concreta, que siempre será individual. Comunidad e individualidad no se muestran separada sino conjuntamente. La comunidad se patentiza en toda expresión, que ha de ser necesariamente perso-

nal, y toda expresión pone de manifiesto al *ser humano*. En otras palabras, el hombre no sólo expresa la *comunidad* ontológica que consiste en ser hombre, sino su propio *modo* de serlo. La relación individualidad-comunidad permite a Nicol, según hemos visto, señalar al hombre como un ser simbólico, como un ser que, ontológicamente, requiere de la otredad para hacerse. Sin embargo, lo que no hemos aclarado es el modo específico en el que se lleva a cabo esta relación. Veamos.

Cuando tenemos delante un hombre, su humanidad se nos hace patente de inmediato. Pero entendamos bien: es su humanidad la que se hace patente. Lo humano en cuanto tal se revela en y por la individualidad del ente humano. No preguntamos ¿qué es? sino ¿quién es? La pregunta esencial, específica, sería superflua: el hombre manifiesta su «esencia» con su presencia. Lo que deseamos conocer es la persona, la biografía del ente (Nicol, 1990: 72).

El reconocimiento del hombre por el hombre trae consigo la duda, la incertidumbre. Pero subrayemos esto: *porque* sabemos que aquél que está frente a nosotros es un ser humano, *vacilamos* respecto de su manera distintiva de ser. Por la expresividad tenemos la certeza de que es un hombre, pero es la *misma* expresión la que nos confunde. El otro, al que reconozco, es un ser expresivo, al igual que yo. Sin embargo, a pesar de tener esta nota en común, no es igual a mí. Percibo en su presencia ciertas características que lo hacen diferente, singular, precisamente porque su presencia no me es tan absolutamente ajena, o sea extraña, como para que no me represente nada, o no tenga para mí ningún significado y sentido. Más bien, porque me es cercano me pregunto por el contenido concreto de su expresión. En otras palabras, la vinculación inter-humana se basa en las expresiones *individuales*, pero éstas no llegan a

ser tan particulares que no le revelen nada al otro. Puede suceder que no comprenda la expresión del que está frente a mí, pero esta incertidumbre no hace más que confirmarme que aquél que está delante es un otro con la misma forma y estructura que yo y que su presencia es distintiva y significativa. De lo anterior se desprende una idea central del pensamiento de Nicol: la relación entre comunidad e individualidad no es uniforme, sino cambiante. Es más

> Individualidad y comunidad no se definen aparte. De hecho, *no se definen*. Lo constante es sólo su correlación necesaria (Nicol, 1974: 153-154, el subrayado es nuestro).

La clave para la comprensión de la *historicidad* del hombre está en la imposibilidad de definirlo, es decir, fijarlo de tal manera que podamos decir, de una vez por todas, lo que éste es y ha de ser, en

común y en lo individual. Esto *no* significa, sin embargo, que del hombre nada se pueda decir con certeza. Al contrario. Un hecho ha de quedar claro: sólo podemos hablar de individualidad sobre la base de que el hombre es un «ser en común». Estas dos notas constitutivas caracterizan su forma de ser, pero no delimitan o restringen el modo como cada individuo las ha de actualizar. Si bien la comunidad y la individualidad son la *constante* en la vida del hombre, en cada caso particular se complementan de manera distinta. Esto sucede porque no podemos, en sentido estricto, hablar de *individualidad*, sino de un *principio de individuación*. Hacer esta distinción es vital, puesto que mientras que la individualidad denota un estado, la individuación remite al dinamismo.

Respecto del hombre es imposible hablar de individualidad, puesto que ésta *no le es dada*. El hombre no posee una individualidad ya hecha, acabada, aquí y ahora.

Justo el principio de individuación señala a un ser que ha de individualizarse en un proceso que comienza con la existencia y, en sentido estricto, no termina nunca.

La individualidad ofrece innumerables modalidades concretas, todas ellas singulares. Su ser único está patente en sus expresiones; la forma común está patente en la expresividad. La interpretación de sus manifestaciones ónticas se basa en la previa identificación ontológica. Al ser ajeno lo conozco como semejante; sé que es un hombre precisamente porque no me basta saberlo para conocerlo como individuo [...] lo propiamente conocido es la forma común, mientras que el modo individual se conoce después, y no acaba de conocerse nunca (*Ibid.*:227).

Al individuo no acaba de conocérsele nunca porque nunca acaba de formarse. Ya en la *Psicología de las situaciones vitales* señalaba Nicol que el ser humano es un

ente singular y complejo en el que se entretejen, dialécticamente, destino, carácter y azar. Pero es a partir de la *Metafísica de la expresión* donde estos tres términos, a los que se referirá también como necesidad, libertad y azar, adquieren un significado más completo.

Por *necesidad* entiende Nicol lo insoslayable, aquello a lo que no se puede renunciar. En este sentido constituye la naturaleza la base necesaria sin la cual el hombre no puede ser ni actuar. También el otro, como hemos visto, el «prójimo», es una necesidad para el hombre. Sin embargo, necesidad no significa «ser necesariamente de una manera determinada», sino simplemente se refiere a la exigencia que tiene el hombre de actuar *sobre* las necesidades impuestas.

Toda forzosidad es destino. Destino es lo dado en el hombre, es decir, limitación y constricción: «lo que no se ha elegido y no se puede

alterar. Destino sólo lo tiene el hombre, porque sólo él tiene el poder de luchar contra el destino [...] En verdad, los límites son irrebasables». Pero si no se puede literalmente «luchar contra el destino», en cambio la expresión tiene sentido porque el individuo, aunque llegue a conocer los límites de la condición humana, que son comunes a todos, no llega a descubrir cuáles son los límites particulares de su ser sino ejercitando sus capacidades. Estas son dadas, y constituyen destino, o sea necesidad; pero a la vez ofrecen posibilidades [...] (Nicol, 1941:136).

Además de las necesidades que comparte todo ser humano, tiene cada individuo sus propias insuficiencias y, por lo tanto, sus propias necesidades. Pero la necesidad, por sí sola, es terminante, de manera que si el hombre fuera «pura» necesidad, lo único que acaso podría hacer es aceptar o admitir su ser necesitado y vivir conforme a ello. Sin embargo,

la necesidad humana no sólo debe entenderse como la falta o escasez que tiene de ser en su ser mismo, sino como la necesidad o forzosidad que tiene de formarse. En otras palabras, el que el hombre reconozca que es un ser limitado y necesitado no significa que éste sea impotente y se abandone a sí mismo, a su «suerte»: ya el reconocimiento de la necesidad implica la potencia o capacidad de enfrentársele.

Si bien los límites de lo humano son irrebasables, puesto que el hombre no puede ir «más allá» de ellos, éstos no limitan el *modo* de ser del individuo. Frente a la necesidad hay infinitas maneras de reaccionar, mismas que conforman el orden de la *libertad.*

Por lo anterior, podemos decir que el «orden de la necesidad» es el que posibilita el acto libre que, en tanto libre, es posible, *no* necesario (se pudo haber actuado de otro modo); pero considerado

en tanto acto, es necesario, puesto que el hombre tiene que «hacer» para ser. De esta manera, el hombre no actúa en ocasiones por necesidad y en otras con libertad; toda obra que lleva a cabo es necesaria y libre al mismo tiempo.

Dentro de los límites de lo humano, el hombre tiene la necesidad de elegir entre «ser esto» o «ser lo otro». Así, cuando decimos que la libertad la ejerce el hombre al decidirse por uno de los «caminos» que se le presentan, o bien, al escoger una de las posibilidades que él mismo crea, nos referimos a un ser que, por necesidad, ha de optar entre alternativas para formarse. Esto significa que cada acto que lleva a cabo el hombre repercute necesariamente en él, en su modo de ser, en su destino, de manera que una mala decisión es una literal mal-formación. La responsabilidad del hombre estriba en el hecho de que él tiene que responder por lo que es (o ha hecho de sí), tanto ante los demás (pues

mi hacer repercute necesariamente en los otros) como ante sí mismo.

> Ser distinto por necesidad es lo mismo que ser libre. La expresión es la forma ontológica de la libertad: toda libertad es *libertad de expresión*. Libertad no conferida por el prójimo como un derecho, sino lograda de hecho por cada cual, en ese proceso de formación del propio ser que es la relación comunicativa con el prójimo (Nicol, 1974:153).

Ahora bien, si sólo fueran la necesidad y la libertad los factores que confluyeran en la formación del ser humano, podríamos atrevernos a decir que la vida sería relativamente sencilla. El hombre podría determinar con precisión su ser: bastaría con que cada individuo decidiese lo que habría de ser. Sin embargo, hay un tercer factor sin el cual no es comprensible la con-formación del hombre: el *azar*.

La vida no resulta solamente del juego de las limitaciones y las capacidades. La vida es diálogo: cada existencia individual discurre según el choque, el cruce, o el discurso paralelo de otras existencias, cuyo encuentro con la nuestra no está predeterminado ni por ninguna ley natural, ni por nuestra originaria constitución, ni por nuestra elección. El azar también da sentido a la existencia (*Ibid.*:203-204).

Ya hemos dicho anteriormente que el *alter ego* es complemento del hombre, que es la inter-comunicación entre los seres humanos la que no sólo los vincula, sino que además es la que posibilita que cada uno de los interlocutores se afirme en su ser, que el hombre es simbólico porque requiere de los otros para ser, que la vida, pues, es diálogo: enlace indisoluble del hombre con el hombre.

Sin embargo, nada hemos señalado acerca de las relaciones concretas que el ser humano puede entablar con los otros,

no hemos dicho *cómo* se complementan dos hombres en particular, qué tipo de comunicación se puede establecer entre ellos. Y no lo hemos hecho porque *no se puede*, no por imposibilidad teórica, sino por indeterminación existencial: ni siquiera el propio individuo puede saber, «a ciencia cierta», con quién y cómo se relacionará en un futuro, próximo o lejano. No es predeterminable, en definitiva, ni el «rumbo» que vaya a tomar la vida de un hombre, ni las relaciones –efímeras o duraderas– que éste pueda tener con los otros. Lo que es inevitable es que todo hombre, en el transcurso de su vida, se encuentre en incontables situaciones inesperadas, porque no habían sido imaginadas, o previstas, o planeadas. Aun así, no puede el hombre dejar de «esperar lo inesperado».

El azar es imprevisible, pero a la vez es una constante. Su racionalidad se avizora en esta

constancia. El azar está integrado en la estructura misma del acto. No hay acción en la que no intervenga. Más que frecuente, sería *factor* constituyente; éste es el sentido de su necesidad (Nicol, 1977:90).

Si lo azaroso se presentara esporádicamente y, además, sin efecto ni secuela, no tendríamos por qué incluirlo como uno de los factores constitutivos del proceso de formación del ser humano. Sin embargo, la imposibilidad que tiene el hombre de anticipar las consecuencias de sus actos, e incluso la incapacidad de predeterminar sus propias acciones, no se debe sólo a una posible in-decisión del individuo ante las alternativas que se le presentan, sino que simplemente *no puede saber* lo que va a suceder y, por lo tanto, no puede planear, con exactitud y sin posibilidad de error, su modo de actuar.

Con esto no queremos dar a entender que la indeterminación sea total, que

puesto que el hombre posee la incapacidad de formarse rigurosamente como lo tiene «pensado», se «lance al vacío», se «deje llevar» por las circunstancias y «viva el momento» como se presenta. Al contrario: el hombre ha de ser en todo momento cuidadoso de su ser, lo cual significa que ha de pro-yectar, bosquejar su futuro una y otra vez, precisamente porque

> [...] la suerte, el azar, no *deciden* nunca la vida. En ningún momento el azar es puro azar, y esto se requeriría para que, en aquel momento, decidiese de nosotros [...] la situación no se completa sino con una amalgama peculiar de este factor con el carácter y el destino [...] (Nicol, 1941:141).

En definitiva, el azar no niega la necesidad ni la libertad. Se *conjuga* con ellas para con-formar aquello que conocemos por hombre: un ser que, en su necesaria

relación con los otros y lo otro, se enfrenta a situaciones ante las cuales, a pesar de ser imprevistas pero determinantes, tiene que tomar una decisión, puesto que contribuyen a la formación de su ser.

DE FINALES DE 1958 a principios de 1960 fue becado Nicol por la Fundacion Guggenheim para llevar a cabo trabajo de investigación en Estados Unidos y Europa. Estos viajes le permitieron aceptar invitaciones de distintas instituciones académicas a dictar conferencias en Nueva York, Yale, Connecticut, Milán, Génova, Bruselas, París, Madrid y Barcelona, y de visitar, en Harvard, a Werner Jaeger.

Dos años más tarde, en 1961, publica, en España, *El problema de la filosofía hispánica.*[6] Podríamos decir que este libro, en comparación con los otros que

---

[6] Una nueva edición de este libro, ago- →

escribió Nicol, tiene una característica peculiar, pues como él mismo señala «[...] estas disquisiciones sobre la filosofía hispánica no pueden ser otra cosa que 'ideología'. Esto no es ciencia.» (Nicol, 1961: 32) ¿A qué se refiere Nicol con esto?, ¿acaso este libro no es filosofía? Claro que lo es pero, frente a sus otros libros, en los que expone y fundamenta su teoría con el objetivo, reiterado en muchas ocasiones, de hacer ciencia estricta, es decir, realizar una investigación radicalmente desinteresada, en este libro, que se pregunta específicamente por la filosofía *hispanoamericana* (de la que él mismo forma parte), el propio autor está involucrado de alguna manera, él mismo participa «[...] en los esfuerzos que hacen por encontrarse a sí mismos, por conocer y regular sus destinos.» (*Idem.*)

→ tado hace ya muchos años, saldrá próximamente publicada por el FCE.

El principal interés de Nicol es mostrar que la filosofía hispanoamericana tiene su razón histórica de ser y que, en general, ésta se ha preocupado mayormente por destacar aquellas características de lo que se podría llamar «hispanoamericanismo», es decir, ha hecho una meditación profunda «sobre el propio ser». Sin embargo, Nicol señala la importancia de que estas reflexiones, muchas de ellas locales o referidas a determinados acontecimientos particulares, se eleven a una meditación profunda sobre el ser en general, a materia de reflexión sobre el hombre en general pues, en definitiva «Todas las ideas pertenecen al filósofo, dondequiera que se hayan formulado» (*Ibid.*:81).

EN *LOS PRINCIPIOS de la ciencia*, publicado en 1965, plantea Nicol un problema que, en mayor o menor medida, está presente en todas sus demás obras: el pro-

blema de la crisis, visto desde distintas perspectivas.

La importancia de este libro es que en él se concentra Nicol en la crisis de los *principios*, no de una ciencia en particular, pues entonces sería ella misma la responsable de resolverla, sino de la ciencia en general.

Cabe aclarar lo que acabamos de señalar. De lo que Nicol se percata es de que es la ciencia, toda ciencia, la que está en crisis. ¿Cómo es esto posible?, ¿qué crisis se manifiesta en las ciencias particulares que no les compete sólo a ellas?, ¿cómo se puede explicar que las distintas ciencias, independientemente de su específica «área de conocimiento», estén en crisis? Porque su *fundamento* es *común*. Y cuando hablamos del fundamento común a toda ciencia nos referimos, efectivamente, a aquel quehacer que, preguntándose por una realidad determinada, responde con método, objetividad y sistema. En

este sentido, no cabe hacer una diferenciación, muy común en nuestros días, que no por ello es válida, entre las «ciencias naturales» y las «ciencias humanas».

> Por debajo de sus naturales especializaciones, todas las diversas ciencias constituyen una unidad. Es la unidad de la ciencia en general la que determina ahora la amplitud total de la crisis, aunque los síntomas se presenten en algún sector del conocimiento de manera más aguda que en otros (Nicol, 1965:9).

Una de las principales causas de esta crisis es la aparente incompatibilidad entre dos conceptos: el de verdad y el de historia. En términos generales, se ha creído que si algo es verdadero, entonces lo es de manera permanente, constante; idea que se contrapone, de fondo, con lo que cambia, con lo meramente «accidental» y, por ello, superfluo.

Así, por ejemplo, ya en Grecia distin-

gue Parménides entre dos mundos (distinción que, con variantes, en ocasiones importantes, ha persistido a lo largo del tiempo): el «mundo de la ciencia», al cual se accede exclusivamente por medio de la razón, y que alcanza finalmente la verdad, el Ser, cuyas principales características son: inengendrado, imperecedero, íntegro, único, continuo, homogéneo, intemporal, y el «mundo de la opinión», ese «camino trillado de los hombres»

> en el cual los mortales que nada saben deambulan, bicéfalos, de quienes la incapacidad guía en sus pechos a la turbada inteligencia. Son llevados como ciegos y sordos, estupefactos, gente que no sabe juzgar, para quienes el ser y no ser pasa como lo mismo y no lo mismo (28 B6, 1-2; 28 B7, 1-2).

La propuesta de Nicol es que los conceptos de verdad e historia se complementan, es decir que, sobre la base común que

son los principios, puede explicarse que la verdad científica sea histórica, y que la historia sea la que permita, finalmente, dar razón de la ciencia y, en última instancia, del ser del hombre.

> [...] la historicidad no significa una mutación *integral* en el cuerpo de la ciencia [...] los principios de la ciencia en general tienen que ser permanentes, por lo menos ellos, y comunes a todas las ciencias, como fundamento inalterable de su posibilidad y legitimidad. Suponer que tales principios no existen, o que tienen, ellos mismos, el carácter de unos supuestos que fuesen también históricos –como creaciones del propio trabajo científico, y no como base de evidencias previas en que se funda este trabajo– equivaldría a negar la ciencia, o sea el hecho de que ella existe y opera con plena legitimidad (Nicol, 1965:39-40).

Así, en la primera parte de este libro, lleva a cabo Nicol un análisis crítico de

los que considera son los «falsos principios» y que la ciencia, tradicionalmente, ha tomado como fundamentales: el de «causalidad» (física e histórica) y el de «no contradicción».

En la segunda parte, y con base en un nuevo análisis, interpretación y traducción de fragmentos de Anaximandro, Heráclito, Parménides, Empédocles, Anaxágoras y Leucipo, presenta Nicol aquellos principios que, desde sus orígenes, con los presocráticos, han prevalecido y fundamentado a toda ciencia: principio de unidad y comunidad de lo real, principio de unidad y comunidad de la razón, principio de racionalidad de lo real y principio de temporalidad de lo real.

Habría que señalar que, en sentido estricto, los cuatro principios de la ciencia que propone Nicol son interdependientes y forman una unidad indisoluble. De ahí que, por ejemplo, no sea comprensible la racionalidad o legalidad

de la realidad sin señalar que ésta es, también, temporal. O que la razón humana, por ser una y común, permite y explica las discrepancias entre los interlocutores. En última instancia, tienen los cuatro principios algo en común, algo que los une y complementa: la presencia fenoménica del Ser.

EL 13 DE OCTUBRE DE 1969 le concedió el Consejo Universitario de la UNAM a Nicol, por unanimidad, el emeritazgo. En 1972 publica Nicol *El porvenir de la filosofía* que, junto con *La reforma de la filosofía* (1980) y *La revolución en la fiosofía. Crítica de la razón simbólica* (1982), conforman una trilogía. Cabe aclarar que cada uno de los tres libros constituye una unidad en sí mismo, es decir, pueden ser leídos y comprendidos de manera independiente de los otros dos. Sin embargo, cobran *pleno* sentido cuando se les inter-

relaciona, pues en el primero de ellos advierte claramente Nicol sobre la profunda crisis y el peligro, casi podríamos decir onto-lógico, que vive el hombre y sus creaciones; a raíz de lo anterior propone, en el segundo, de-volver a la filosofía su fundamento vocacional inalterable para, en el tercero, sentar las bases de la filosofía como crítica de la razón simbólica.

Intentemos, pues, recorrer este camino propuesto por Nicol.

EN SU *METAFÍSICA* (Libro I) refiere Aristóteles que la ciencia, que no se ordena al placer ni a lo necesario, comienza ahí «donde primero tuvieron vagar los hombres». Cubiertas las «necesidades primarias», puede el hombre entregarse a preguntar por las cosas, por el mundo, el cosmos, sin pretender con ello «salvar» o «resolver» algún problema práctico sino, simple y sencillamente, darse el lujo de

«ver» o dirigirse a la realidad de otro modo: no con vistas a su utilidad, sino con vistas a explicar su ser. La fuerza de la razón no es empleada ya para *hacer uso* de la realidad, sino para *dar razón* de las cosas. Nace así la ciencia, que en aquel entonces tenía un solo nombre: filosofía.

Movido por el «asombro» o la «admiración», intenta responder el filósofo, no ya a la pregunta del «para qué», sino a la del «qué» de aquello que es. De ahí que, también desde sus inicios, haya sido considerada la filosofía como un quehacer inútil, pues no reviste ningún beneficio práctico. Pero es precisamente su inutilidad la que le otorga a la filosofía su carácter de «ciencia libre». Libre ¿de qué? De «compromisos», de entregar resultados «concretos», «palpables», «comercializables». Esto no significa, sin embargo, que el filósofo pueda hacer lo que le plazca. Más bien

[...] la llamada «libertad de pensamiento» no es tanto el derecho que tenga un hombre a decir lo que le parezca, sino la capacidad vocacional, tremendamente responsable, de no decir lo que le parezca, sino lo que parece que son las cosas, independientemente de su personal parecer (Nicol, 1965:380).

Es esta posibilidad de enfrentarse a las cosas «sin segundas intenciones», con un interés des-interesado, la que corre peligro en nuestros días. Cabría aclarar que lo que está amenazado no es sólo la filosofía, sino toda forma de «libre-pensamiento»: la ciencia tanto como la poesía y, en general, las artes. Lo que está en peligro, pues, es la vocación de libertad del hombre.

Pero ¿por qué peligra la filosofía?, ¿por qué concluye Nicol que la filosofía corre peligro de muerte? Porque lo que en la actualidad nos rige, cada vez con mayor preponderancia, es el orden de la *pura* necesidad.

Hemos caracterizado anteriormente al hombre como un ser en el que se complementan dialécticamente necesidad, libertad y azar. La conjugación de estos tres términos, que no es estática sino constantemente cambiante, nos ha permitido explicar la relación comunidad-individualidad, presentar al hombre como un ser histórico, simbólico, expresivo.

Digamos que la relación necesidad-libertad-azar (manifiesta siempre en la expresión), relación que *no* es «uniformemente proporcional», sino cuyo equilibrio tiene que ser re-compuesto por cada individuo una y otra vez, es la que diferencia al hombre de cualquier otra forma de ser, la que lo cualifica *ontológicamente*. Esto, al menos, ofrece una seguridad: poder reconocer al hombre sin dificultad alguna.

Sin embargo, el peligro que corre el hombre, y con él la filosofía, es el de un literal des-equilibrio. Nuestros días nos demuestran, de una manera por demás

inquietante, la fragilidad del hombre y de todo lo que él hace.

¿Qué sucedería si uno de los tres términos se impusiera a los otros dos, al grado de prácticamente negarlos?, ¿qué pasaría si ya nada pudiésemos dejar «al azar»?, ¿qué ocurriría si ya no tuviera cabida la libertad: de pensar, de hacer, de ser, sino todo fuese hecho y dicho por necesidad?, ¿si sólo pudiésemos expresar lo necesario?

En *El porvenir de la filosofía* plantea Nicol este peligro, no como hipótesis, sino como una amenaza que, de hecho, vive actualmente el hombre. ¿Cuál es uno de los signos más patentes de la crisis? Que la necesidad se impone, cada vez más, a la libertad. ¿Qué consecuencias traería consigo el que la necesidad imperara en el mundo de manera cabal? Que la fundamentación ontológica del ser humano se perdería, que éste sufriría una literal metamorfosis, pues en el hombre

Ser auténtico es ser diferente [...] la libertad [...] sólo se encuentra donde se ejercita. El hombre queda mermado en su ser cuando no logra remontarla [...] por encima de las formulaciones sumisas a la necesidad utilitaria. La necesidad es uniforme (Nicol, 1972: 203).

El que la necesidad sea uniforme, es decir, igual para todos, ya lo sabemos. Pero la novedad crítica consiste, como veremos, en que la *reacción* ante la necesidad sea uniforme.

Ahora bien, es importante distinguir entre dos «tipos» de necesidades: una natural, biológica, y otra creada, histórica. Aunque, por otro lado, también resulta interesante señalar que una de las causas de la crisis es que estos dos «tipos» de necesidades se asemejan cada vez más. La primera es la que nos viene dada: somos seres ontológicamente necesitados, insuficientes (en lo colectivo y en lo individual) por

:o que requerimos, para hacernos, de aquello que no somos nosostros mismos los otros y la naturaleza). A esta necesidad, por no ser definitoria o definitiva, se enfrenta cada individuo de acuerdo con sus propias posibilidades, por lo que podemos hablar de libertad de ser, de creación, de palabra. La segunda necesidad, que evidentemente surge de la primera, es una que ha ido inventando lentamente el hombre a lo largo de su historia y que ha hecho crisis en nuestros días.

Si bien es imposible indicar con precisión cuándo se comenzó a gestar esta crisis, Nicol sí señala a la Modernidad como la época en la que el hombre se «divorcia» de la naturaleza: ya no se beneficia de ella, sino intenta dominarla. Este afán de dominio, esta avidez de ejercer un poder absoluto sobre la naturaleza, esta creencia de que la naturaleza estaba dispuesta, disponible para el hombre, ha generado un peligro que no se sabe si

el propio hombre pueda afrontar con éxito. Lo que se ha logrado es

> [...] la unificación del mundo, que muchos aclaman como el logro mayor de nuestro tiempo. Esta unidad del destino histórico es lo que se ha producido por el dominio total de una sola forma de civilización. Pero el mundo ha sido unificado por la tecnología, no por la idea del hombre (*Ibid.*:203).

Las ideas del hombre, que éste ha elaborado a lo largo de la historia con base en la firme esperanza del futuro, parecen reducirse a *una sola* que, por lo mismo, ya no es una idea creada, sino realidad impuesta.

La tecnología, que es una de las formas que históricamente ha desarrollado el hombre en su relación con la naturaleza, parecía poder liberarlo de tener que preocuparse mayormente por la satisfacción de sus necesidades primarias, y así brindarle la oportunidad de ocuparse más de

su propio ser. El hecho es que, aunque las aligeró, creó a su vez otras que, si bien artificiales, se fueron integrando paulatinamente a la forma de vida del hombre hasta que éste llegó a depender de ellas. Así, las necesidades han ido acrecentándose con el tiempo. Cada nuevo invento «alivia» ciertas urgencias, pero crea otras nuevas, al grado de que actualmente la tecnología, en lugar de buscar ofrecerle al hombre un futuro más promisorio, está ocupada en tratar de resolver un problema cuya

> [...] fuerza mayor es la que cambia la estructura de la [propia] tecnología, reduciendo a un solo fin los fines múltiples para los que fue concebida (Nicol, 1980:285).

La sobrepoblación, la falta de recursos naturales y técnicos, la lucha por la vida y la consecuente in-seguridad *por* el ser humano, la deshumanización, la corrupción del entorno en todos sus órdenes, la pér-

dida de valores. La manipulación pragmática de la naturaleza (humana y no humana), la contaminación, el des-equilibrio natural. La globalización económica y política, el gobierno de la estadística, la uniformación y consiguiente indiferenciación. La ingeniería genética y su producto más novedoso: la clonación. La inminente extensión de vida humana a otros planetas. Estos fenómenos, por ser inter-dependientes, pueden provocar un *nuevo orden de la necesidad*, que Nicol llama «la razón de fuerza mayor», en el que la libertad, de ser y de expresión, ya no tengan cabida.

La razón de fuerza mayor dejaría el ingenio y la iniciativa sin otro campo de despliegue que el de la tecnología. Esta reunión desconcertante de la tecnología más rigurosamente cuantificada, como es la cibernética, con el objetivo casi inconsciente de la supervivencia biológica, permitiría entrever por qué motivo el nue-

vo régimen no es creación humana. Por vez primera, la base sería impuesta con fuerza. La racionalidad se exhibe en la tecnología. Pero la oculta razón de base es la determinante de que la existencia se retraiga, negándose a sí misma para preservar la subsistencia (*Ibid.*:269).

¿Resulta entonces que el hombre corre el peligro de tener que dejar de lado aquello que lo hace ser lo que es, negar su ser libre, posible, para limitarse a hacer, como dice Nicol, no ya «lo que se puede, sino lo inevitable»?, ¿estará en peligro de morir la capacidad proteica del hombre? En *La agonía de Proteo* (1981), vuelve Nicol sobre este peligro:

El porvenir cerrado es la agonía de Proteo; su muerte vendría cuando todos seamos iguales, y no ocurra nada nuevo. Sabemos, por lo menos (pero es triste ganancia), que dejará de haber forma, forma humana, cuando nadie sea capaz de transformarla (Nicol, 1981:116).

Sin embargo, en este momento no queremos reparar tanto en el peligro, que es inminente, que está ahí, sino en el hecho de la *conciencia* (aunque sea de unos pocos) del peligro. Conciencia significa, en este contexto, esperanza.

La semejanza entre Proteo y el hombre es clara: ambos tienen la capacidad de cambio, aunque en ésta misma se haga patente la radical diferencia entre los dioses y los hombres.

Aunque este ser es proteico, no acabaríamos de comprenderlo si no repararámos en algo que lo distingue del Viejo del Mar: en lo imprevisible de sus mutaciones. Por ser mortal, el hombre es más libre que Proteo. Los dioses pueden hacer y deshacer a su antojo; pero sólo pueden ser como ya son. Esta perfección ontológica les quita oportunidades (*Ibid.*:36).

Por ser acabados, los dioses son perfectos, claramente delimitados. En el

hombre, su ser in-completo, su imperfección, lo hace libre. La libertad divina es restringida, porque con ella no se puede *hacer* más, ni menos: permanece la misma. La libertad humana encierra algo que la divina no: que con sus decisiones el hombre *se hace* y no hay poder, divino ni humano, que lo pueda deshacer. Lo hecho hecho está... pero no de forma definitiva, porque el hombre es capaz de rehacer, es decir, *sobre* lo hecho, hacer lo mismo, pero de manera distinta.

Además, hay que decir que a Proteo le bastaba *decidir* cambiar para lograrlo, porque esa posibilidad (de convertirse en lo que quisiera: león, serpiente, árbol, manantial) ya le estaba *dada*. ¿Por qué cambiaba? Para huir de quienes lo perseguían, para evadirse, para que no lo encontraran, para que lo dejaran en paz. A diferencia de Proteo, el hombre cambia para encontrarse, para ser él mismo y para, por qué no, poder estar en paz consigo mismo.

Nuestro tiempo, en efecto, es tiempo de penuria. Incluso el poeta llega a dudar de su propia capacidad de creación libre y se pregunta «¿... para qué ser poeta en tiempos de penuria?»[7] ¿Para qué? A esa pregunta no hay respuesta, porque la poesía, como la filosofía, también es inútil. Sin embargo, la pregunta deja entrever que no todo está perdido, no todavía.

> Habrá todavía algunos que corren en pos del arco iris. ¿Quiénes lo alcanzan? Quizás no hay historia sin quimeras (Nicol, 1981:124).

Pero, a todo esto, ¿y la filosofía?, ¿qué acaso no tiene *nada* que *decir*? Quizá valdría la pena recordar lo que le sucedió al primer hombre de ciencia, al primer filósofo. Relata Platón en el *Teeteto* (174a) cómo una «bonita y graciosa criada tracia» se burló de Tales de Mileto quien, por

---

[7] Hölderlin, *Elegía de pan y vino*.

mirar hacia arriba para estudiar los astros, se cayó en un pozo. Se mofó de que quisiera «conocer las cosas del cielo y no advirtiera las que tenía junto a sus pies».[8]

Esta representación e imagen del filó-

---

[8] El «complemento» de este relato corrió a cargo de Aristóteles. En su *Política* (1259a) describe cómo Tales demuestra que el hombre sabio, cuando así lo decide, es también útil en la vida práctica: «... se dice que, gracias a sus conocimientos astronómicos, pudo saber cómo sería la cosecha de aceitunas. Así, cuando era aún invierno y tenía un poco de dinero, tomó mediante fianza todas las prensas de aceite de Mileto y de Quíos, arrendándolas por muy poco, pues no habría competencia. Cuando llegó la oportunidad y todos a la vez buscaban prensas, las alquiló como quería, juntando mucho dinero, para demostrar qué fácil resulta a los filósofos enriquecerse cuando quieren hacerlo».

sofo como un ser «risible» por su aparente inutilidad para la vida práctica y su total entrega a la «pura especulación», como un ser des-preocupado por lo que sucede en la vida ordinaria, como un ser distraído, apartado, embebido en sus propias reflexiones puede traducirse, por razón de fuerza mayor, en un puro reclamo: ¿cómo es posible que ante tan ingentes necesidades se ocupe el filósofo de cosas tan absolutamente inútiles?, ¿qué no ve el filósofo la inminencia del peligro?, ¿cómo se atreve a *no hacer nada*? Y más aún, como dice Nicol

La crisis del régimen comienza cuando la poesía y la filosofía, por ser inútiles, pudieran resultar nocivas; cuando es nociva incluso la libertad inherente a la programación económica; en suma, cuando todas representan un desgaste biológico que la humanidad no podría permitirse en el futuro. Entonces la humanidad ya no es la misma: ha cambiado el sujeto

del proceso, que ya no sería la *comunidad* humana, sino la especie humana (Nicol, 1980: 260-261).

¿Podría la filosofía, *realmente*, llegar a ser nociva? Parece que sí, pues ya lo ha sido. Al menos una vez en la historia ya fue considerada nociva, tanto que ocasionó la muerte. En efecto, Sócrates llegó a incomodar a tal grado a ciertos ciudadanos atenienses, que éstos lograron llevarlo a juicio y condenarlo a muerte.[9]

El momento actual es peor aún, puesto que no son unos cuantos (que siempre los ha habido) los que pudieran irritarse con la presencia de la filosofía. La situación puede llegar a que, por razones vitales, el filósofo ya no pueda continuar con lo que ha hecho esta ciencia desde sus orígenes. ¿Qué es esto? Antes de respon-

---

[9] Consideración aparte merecería otro caso mortal: el de Giordano Bruno.

der, cabe hacer una advertencia: «La filosofía no puede cambiar el mundo de las necesidades» (Nicol, 1972:311). Habría que agregar que esto, *las necesidades*, no las puede cambiar nada ni nadie. Pero la filosofía puede algo más.

Puede cambiar el mundo en tanto que es propiamente humano, y hasta donde alcance el poder de la palabra: puede cambiar a los hombres formando su manera de ser (*Idem.*).[54]

Lo dicho por Nicol, además de contribuir a comprender de una manera más cabal el concepto de libertad, ayuda a despejar una confusión: la de que la filosofía, *por* ser in-útil , es *también* im-práctica, in-eficaz, in-servible. De ahí la tradicional oposición, incluso contra-posición, entre teoría y praxis. En *La primera teoría de la praxis* (1978) lo plantea en los siguientes términos:

Es cierto que la pureza condiciona la autonomía de la razón, por la renuncia expresa a los compromisos del interés; pero se sobreentendía que el desinterés implicaba una completa inefectividad. El pensamiento puro no era una praxis, porque no podía ni debía contribuir a la formación de esa realidad llamada mundo humano. La pureza pertenecía a «otro mundo» (Nicol, 1978:20).

De lo que no se percataron es de que ese «otro mundo» es el mismo mundo de la «praxis pragmática», sólo que visto desde una perspectiva distinta, con otra intención, igualmente «formativa». La filosofía actúa sobre el «mundo humano», pero de otro modo, casi imperceptible. Su «producto», efectivamnte, no es inmediatamente «visible», concreto, comercializable, y sin embargo más duradero que lo producido materialmente pues, una vez adquirido, como diría Platón, lo lleva el hombre *consigo* sin posibilidad de des-

echarlo. Nos referimos al conocimiento, a la investigación del ser en general y del ser del hombre en particular. Los «resultados» de este quehacer

> [...] no sólo producen una especie de mejoramiento funcional en la capacidad de entender, sino que permanecen radicados en el carácter (*ethos*), que es lo propio y distintivo del ser humano, y operan dentro de él ensanchándolo, o sea, aumentando el alcance de sus disponibilidades (*Ibid.*:43).

Esta capacidad, la de formar hombres libres, no le viene dada a la filosofía de fuera: emprende su tarea por vocación propia. Éste, podríamos decir, es el tema central de *La reforma de la filosofía.* Pero si su quehacer no le ha sido impuesto, sino lo hace «por naturaleza» ¿por qué habría que reformarla?

Como apuntábamos más arriba, Nicol ve en la Modernidad el surgimiento de la

lucha del hombre por dominar la naturaleza. Este fenómeno, que se percibe claramente en la tecnología, también repercutió en algunos pensadores del ámbito de la ciencia en general, y de la filosofía en particular.

A partir del análisis de algunas propuestas como las de Bacon, Descartes y Husserl, principalmente, Nicol concluye que

> Supeditándose cada vez más a los intereses de la tecnología pragmática, la ciencia olvida su precepto constitucional, que es el de investigar las cosas en su ser mismo (Nicol, 1980: 147).

¡Vaya distracción! Olvidar el «certificado de identidad», negar el suelo nutricio, la razón de ser de toda ciencia posible. Es por ello que Nicol propone la reforma de la filosofía. Pero re-formarla ¿en qué sentido? En el único posible, pues

> La re-forma no es [...] una operación por la cual adquiere la filosofía nueva forma. Lo nuevo es la situación; el retorno a la base es novedad porque se había descuidado su apoyo, no porque la propia base sea nueva. Lo requerido es una consolidación de la forma ya establecida desde siempre (*Ibid.*:12).

Es preciso subrayar que lo novedoso es la situación, misma a la que hemos hecho referencia anteriormente. Es ésta la que ha promovido, en algunos autores, lo que denomina Nicol una «infracción vocacional». ¿En qué consiste? En con-fundir la razón práctica con la razón pura. Si bien ambas son razones, es decir, formas de ser del hombre, modos de relacionarse con la naturaleza, su propósito es radicalmente distinto: la primera utiliza a ésta para producir «bienes y servicios»; la segunda opta por mostrar lo que las cosas son.

Lo necesario, entonces, no es buscar nuevas fórmulas para «actualizar» el con-

cepto de filosofía, no es re-pensar su sentido sino, volviendo a sus comienzos, percatarnos de que su *principio vocacional* original es *actual* en grado mayor, que la «filosofía como ciencia rigurosa», como diría Husserl, ha sido siempre la *misma*. Y si es necesario re-frendarlo o reiterarlo expresamente es, hoy más que nunca, para aclarar el panorama, el futuro, que tan sombrío puede aparecer.

Re-formar la filosofía es de-volverle su fundamento vocacional inalterable. Y la vocación es la misma, porque su base es permanente. Si se quiere, el filósofo escucha siempre la misma llamada. ¿Cuál es ésta? La del ser que, como hemos visto, es para Nicol fenómeno, patencia, mostración. Ahora bien, si el soporte es el ser, esto significa que toda vocación (y en realidad toda acción), no importa cuál, tiene que ver con él, pero cada una de manera distinta. En este sentido, la peculiaridad de la vocación filosófica es la disposición

libre, desinteresada, que adopta el pensar frente al ser: su intención es dar razón del ser, ex-poniéndolo, pro-poniéndolo. Con la filosofía se instaura, para Nicol, el «régimen de la verdad».

> Hay ser: luego hay verdad. Cada ente es lo que es, cada suceso es como es; luego hay verdad del ente y del suceso [...] antes de ella [de la filosofía], no existía rigurosamente la verdad, como intención de verdad: como forma de relación con el ser [...] los hombres se basaban en otros principios: la obligación, la creencia, la voluntad, el interés. La verdad se presentó como una relación coordinada con el ser y con el otro (*Ibid.*:224).

Verdad, *decir* verdad, entonces, es un compromiso con el ser, que ha de quedar manifiesto en el logos, y con el otro, al que se le comunica lo que «parece que es el ser». La verdad implica una atención, un cuidado del ser, un estado de alerta

continuo por parte del hombre, con el deber ineludible, libremente elegido, de atenerse a lo que las cosas son, de hablar en común de las cosas como son, independientemente de nuestra personal creencia, voluntad o interés. Olvidar el ser es, efectivamente, una «infracción vocacional» «que se puede pagar cara, pues equivale a un incumplimiento triple: con el ser, al que el vocado ha de evidenciar; con el propio vocado, que optó por este modo de ser; y con el otro, el interlocutor, que espera que lo dicho le «permita ver» el ser. En definitiva

Si la misión de la filosofía no puede alterarse es porque los asuntos de que trata tienen actualidad permanente. La filosofía no puede relegarlos porque haya surgido un tema nuevo más apremiante. Ella ya no sería lo que es, si no funcionase como siempre, sobre los mismos problemas y con las mismas intenciones (*Ibid.*:323).

Puede llamar la atención la insistencia en el concepto de mismidad, cada vez que se hace referencia a la ocupación eminente de la filosofía. Al hablar de mismidad ¿qué se quiere indicar?, ¿dirá la filosofía siempre lo mismo?, ¿será la filosofía una «eterna» repetidora?, ¿girará en torno a una sola idea?, ¿variarán, si acaso, sólo «las palabras»?, ¿es que no incorpora la filosofía temas «novedosos» a su repertorio?

Que el fundamento sea el mismo no significa que se haga referencia a él en términos iguales. La filosofía parte de un dato, que es el ser; con la misma disposición, que es la vocación des-interesada; con el mismo recurso, que es la palabra de razón; con la misma intención, que es la verdad. Reiterar esto, para que quede definitivamente asentado, ha sido tarea primordial de la *reforma*. Pero igualmente importante es para la *reforma*, que ha de culminar con la *revolución*, advertir que

el hecho de que «hay ser», y que se reconozca, no resulta suficiente para conocerlo: sólo constituye la base segura para investigar sus distintos modos de ser. Digamos que la filosofía, a lo largo de su historia, ha aprendido a ver al ser de distintas maneras, a escucharlo ampliando la gama de sus tonalidades.

El ser que filosofa, en cualquier lugar y tiempo, recibe la herencia del pasado filosófico. El pasado es ineludible, y al mismo tiempo irreproducible. También impiden la repetición los factores externos: el filósofo está inserto en la trama de condicionantes de una situación mundana e histórica. Pero si su obra no puede repetir las anteriores, tampoco puede producirla sino con los mismos recursos genéticos y con el mismo proyecto que los precedentes. Su filosofía original será invariablemente resultado de una disposición libre frente al ser [...] El quehacer es el mismo; el resultado no puede ser el mismo (*Ibid*,:172).

Esta concepción fundamental de la *historicidad* de la filosofía, es decir, que siempre hace lo mismo, siempre de manera diferente o, para decirlo con otras palabras, que el pasado no puede ser negado porque es el que permite construir y comprender el presente y, a la vez, proyectar el futuro, aunada a la conciencia del peligro del fin de la filosofía, son la base de la que parte Nicol para escribir la última parte de su tríptico: *La revolución en la filosofía. Crítica de la razón simbólica.*

Consideramos que ésta es la obra más compleja de Nicol, porque es la más *completa.* En ella reúne, entreteje, enriquece y acaba de sistematizar los grandes temas que ha desarrollado en sus libros anteriores. Podríamos atrevernos a decir que «La Revolución» se fue gestando lenta, pausadamente, para «estallar» finalmente en «La Crítica», cuyo resultado es unido con lo que sigue

«[...] la unidad orgánica de una filosofía» (Nicol, 1982:9).

Después de *El porvenir de la filosofía*, que condujo a Nicol a proponer *La reforma de la filosofía*, ¿por qué es necesario ahora «revolucionarla»?, ¿en qué consiste tal «revolución»? Nicol lleva a cabo la revolución en la filosofía en tres niveles: uno fundamental y dos metodológicos.

Por lo que respecta al primero, propone un fenómeno como fundamento de todo posible ser y devenir: al Ser. Y en cuanto a lo metodológico, señala a la *fenomenología* como el único método factible (puesto que el Ser mismo es fenómeno), que es «aplicado» de manera «natural» por el hombre, puesto que éste es, en su ser mismo, *dialéctico*.

Ahora bien ¿qué significa revolución?

La revolución no resulta nunca de una lúcida discrepancia y de un deseo de romper con

el pasado [...] solemos considerar que las revoluciones son rupturas, cuando en realidad son suturas. La ruptura sería la ausencia del acto revolucionario: el cierre del futuro [...] Ningún acto revolucionario tiene sentido si con él no se actualiza la filosofía entera (*Ibid.*:20-22).

Congruente con su *propia* concepción de la filosofía como una e *histórica*, Nicol no rompe con el pasado, tampoco lo niega, más bien lo incorpora, consciente y críticamente, al presente, para poder proyectar a *la* filosofía al futuro.

Así, hemos de comenzar señalando que, a lo largo de la historia de la filosofía, se han desarrollado distintos discursos del método, cada uno de ellos con mayor o menor alcance, que proponen sistemas, cuya finalidad, siempre buscada y nunca lograda, es la universalidad. Nicol recuerda que es Hegel quien, por primera vez, señala de manera expresa la *unidad* de método y sistema.

Lo que propone Nicol en esta obra no es sólo llevar a cabo una «crítica de la razón», que es un «acto de introspección» que la filosofía siempre ha llevado a cabo en momentos revolucionarios, sino un «acto de introspección del método», es decir, una *crítica* sobre el método. ¿Qué persigue con esto?

> [...] como la unidad de método y sistema es orgánica, y no programática, el discurso sobre el método incluirá indefectiblemente un sistema de la metodología en general. En su nueva forma autocrítica, el discurso se proyectará sobre todo el horizonte histórico [...] es posible que *en la variedad de métodos resalte una básica uniformidad, atribuible a un origen y a unos supuestos comunes*. La autocrítica del método implicará de este modo una crítica de la tradición sistemática (*Ibid.*:154, el subrayado es nuestro).

Resulta claro, por lo dicho, que *no* se trata de una revisión histórica y crítica de

los distintos métodos que se han propuesto y puesto en práctica a lo largo de la historia de la filosofía. La crítica, ahora, no ha de ser «selectiva», sino comprensiva, es decir, ha de reconocer lo que todos ellos tienen en *común*, independientemente de sus particularidades, que bien pueden hacerlos antagónicos. Por ello resulta de vital importancia subrayar que lo «común» no está en alguno de los «momentos» del desarrollo de los diferentes métodos, ni siquiera se encuentra en una *misma* referencia, sino en el *origen* de todos ellos, en la *base* de donde parten. De ahí que

> [...] el nuevo método no es una invención original, y sólo consigue la universalidad si es, de hecho, el único método posible desde ahora (*Idem.*).

¿A qué método se refiere Nicol? Lo que podemos decir desde ahora es que

no será novedoso, en el sentido de que, primero, encuentre los errores metodológicos que hayan cometido los filósofos anteriores para, posteriormente, proponer un método «original» que, ahora sí, indique cuál es el «camino seguro de la ciencia». No. Lo que hace Nicol es, en cierto sentido, más difícil: advierte que la filosofía, *de facto,* ha procedido con unos «supuestos comunes» que es necesario señalar y conjuntar. Así

> [...] es posible demostrar la *necesidad* de la fenomenología: dar estado teórico al hecho de que ningún pensador pudo jamás tomar como punto de partida y fundamento sino una evidencia fenoménica. En segundo lugar, la dialéctica es nota *necesaria* del método porque este término no designa una opción teórica, sino la función natural de la razón humana (*Ibid.*:155).

Tanto la fenomenología como la dialéctica son métodos a los que han recurri-

do grandes pensadores, cada uno de ellos con determinadas particularidades. Sin embargo, ninguno intentó *conjuntarlas* ni proponerlas como únicos métodos posibles, no por razones teóricas, sino por razones de hecho. Éste es precisamente el proyecto de Nicol: demostrar que el método es dialéctico *porque* es fenomenológico.

De la fenomenología ya hemos hablado con anterioridad. Sin embargo, valdría la pena recordar que, para Nicol, el ser *no* está oculto. Al contrario, todos (filósofos o no) partimos de un dato común, que es el fenómeno del ser, su presencia, para preguntarnos por su esencia, por su *qué* es, o simplemente para decir lo que nos parece que son las cosas. Esto significa que

El ser de veras no está oculto detrás del fenómeno en que se manifiesta como algo real. Solamente lo encubren nuestra ignorancia,

nuestra conveniencia, nuestros prejuicios. La apariencia es lo más seguro. La esencia suele ser incierta. El ser no es problema (*Ibid.*:158).

Si el ser no es pro-blema es porque es lo inmediatamente visible, aquello con lo que nos «topamos» indefectiblemente. Esto permite decir a Nicol que

El ser está a la vista, y por esto la filosofía es «fenomenología» (*Ibid.*:160).

La revolución que lleva a cabo Nicol consiste en demostrar que el fundamento de la filosofía no es producto de *la* razón, sino reconocimiento del absoluto. Para decirlo en otras palabras, que no se requiere, propiamente dicho, de un método para llegar al fundamento. En todo caso se parte de él para proponer interpretaciones que pueden ser distintas, contrapuestas, y hasta erróneas acerca del qué de las cosas que son.

Pero, habría que preguntar ¿dónde está el Ser?, ¿dónde lo encontramos?, ¿cómo lo encontramos?, ¿cómo se manifiesta? La respuesta es simple, pero asombrosa:

[...] el Ser permanente es una permanente reproducción de sí mismo. Se manifiesta de mil maneras cambiantes en los entes, y éstos a su vez se manifiestan en el Ser, simplemente porque son (*Ibid.*:176).

No hay una separación entre ser y entes, por lo que la razón no tiene por qué buscar la manera, oculta, como éstos se complementan, no tiene que «tender un puente» entre lo absoluto y lo contingente. El ser no está «más allá» de lo físico (meta-físico), pero tampoco «más acá», no es anterior a lo físico: ser y entes «aparecen» conjuntamente. En definitiva, pues

No hay que emprender ningún camino para

participar del Ser: basta con ser y con ver y con hablar (*Ibid.*:179).

El Ser es, está ahí, como base común de aquello que es. Pero esto no basta, pues del ser *hablamos*, unos con otros. Quiere esto decir que si bien el fenómeno es lo patente, lo evidente, no resulta suficiente la *pura* presencia para de-mostrarlo: se requiere de la razón, de la palabra, del logos.

Es acá donde conectan fenomenología y dialéctica. Ésta tiene sus orígenes en Grecia. Si bien no con este nombre, ya los presocráticos, señaladamente Anaximandro y Heráclito, tenían una concepción dialéctica de la realidad. Baste recordar algunos fragmentos de Heráclito para ejemplificar su modo de comprender el ser y el devenir:

[...] todas las cosas están sometidas al devenir de acuerdo a esta razón[...] (B1); Cambiando,

reposa (B4a); Entramos y no entramos en los mismos ríos; somos y no somos (B44a); Lo contrario es concordante, y de los discordantes resulta la más bella armonía (B8).[10]

La realidad es un todo ordenado (de ahí cosmos) que deviene según sus propias leyes, según su propia razón (*logos*) de ser. El todo de la realidad está compuesto por una diversidad y pluralidad de entes que, siendo contrarios entre sí, no se niegan, no se contradicen, no son incompatibles, sino que, siendo opuestos, se *complementan* y forman, una armonía.

La contra-posición de los entes implica que lo que uno *es*, el otro *no-es*. Es precisamente esta relación entre ser y no-ser la que permite, la que posibilita que los contrarios concuerden. Pero no sólo.

---

[10] Seguimos la numeración de Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker,* De. Weidmann, Alemania, 1972, vol. I.

Cada ente, siendo lo que es, cambia en el tiempo. Quiere esto decir que en el ente mismo también hay una relación específica entre ser y no-ser: siendo, pasa constantemente de no-ser (esto) a ser (esto). Así, determinado ente (sea el que fuere) es el mismo, no *a pesar* del cambio, sino *por* el cambio. Un ente que cambia *es* y no es en el tiempo.

Todo parece indicar que lo que se volvió problemático, a partir de Parménides, es el tiempo, que fue mal interpretado al considerársele generador de puro cambio: cambio como contradicción, como negación absoluta.

Si todo cambia (nada permanece), el tiempo es irracional, razón por la cual Parménides decide excluirlo de las características del Ser. Éste ha de ser in-temporal, para que se puedan predicar de él los otros atributos (que ya hemos mencionado): uno, completo, mismo, inmóvil, etc. Parménides separa artificialmen-

te, es decir, racionalmente, lo que de manera natural conformaba una unidad: ser y tiempo.

Frente al Ser absoluto está lo cambiante, concebido por Parménides como no-ser, pero *no* como no-ser determinado (como es el caso de Heráclito), sino como Nada absoluta (que, dicho sea de paso, el propio Parménides consideró impensable e innombrable. Queda la duda, entonces, de por qué la incluyó en su pensamiento).

A partir de ese momento la filosofía se ha dado a la tarea de «restituirle el tiempo al ser», es decir, «devolverle» su realidad ordenada, múltiple, diversa, plural, cambiante y dinámica. Ejemplos notables han sido Platón y Hegel (dialécticos «declarados»), y Heidegger (que si bien no es «dialéctico» propiamente dicho, sí se empeña en explicar la relación entre ser y tiempo).

Sin embargo, desde la perspectiva de Nicol, no se ha logrado demostrar que la dialéctica no es un método más, entre

otros, para explicar la forma de proceder del hombre, consigo mismo y con el ser, sino *el único posible.*

Para comprender que todo logos es dia-logos, que todo logos es, en sí mismo, dia-léctico, partiremos de la siguiente afirmación de Nicol:

> El Ser es fenómeno; pero la dialéctica no es atributo del Ser ni del ente (Nicol, 1982:190).

Este es un principio fundamental de la metafísica nicoleana: el Ser no es dialéctico. La razón de esto es que el Ser no tiene contrario con el que pudiese, en un momento, complementarse o reunirse. En la base está el Ser, y nada más. Nicol no alude a la Nada, ni para decir que ésta es imposible, como Parménides, ni para identificarla con el Ser y así explicar el devenir, como Hegel, o para preguntarse ¿por qué el Ser y no más bien la Nada?, como Heidegger. Con la Nada

[...] el pensamiento enmudece, y si ya no se puede decir *nada más*, resulta manifiesto que la causa de esta paralización del logos es la única palabra i-lógica (*Ibid.*:252).

Por su parte, al ente tampoco se le puede atribuir el carácter de dialéctico, pero por otra razón. Si bien la realidad está «llena» de cambios, contrarios y contraposiciones, éstos se rigen por ciertas leyes naturales, por lo que los entes, simple y sencillamente, son como son: nada pueden *decir* de sí mismos.

Desde luego, el puro ser sin restricciones y sin relaciones de alteridad sería estático. La carencia de ser es principio de dinamismo. Por esto hay que asentar firmemente la idea de que el no-ser también es dinámico o variable: sólo sería siempre el mismo si fuera unívocamente negativo. Cambia cada ser porque cambia su no-ser. Diríamos que el devenir es la insuficiencia en marcha: la limitación del ente

no es meramente periférica, sino razón interna del dinamismo. El no-ser debe considerarse como factor genético de la temporalidad, y ésta sólo es racional cuando es continua. En estos datos y razones tiene que fundarse una *dialéctica positiva* (*Ibid.*:218).

Capacidad lógica, dialéctica, de decir algo sobre el ente que es él mismo, sólo la tiene un ser: el hombre. En sentido estricto, el único que puede contra-decir a la realidad (natural y humana) es el ser humano.

Dialéctica lo es la razón, la razón humana, porque es en ella donde tienen lugar las afirmaciones y las negaciones acerca de cualquier ser determinado, sus relaciones y sus cambios. Y esta facultad dialéctica la ejerce el hombre, desde que hay logos, de manera «natural», dando nombre a las cosas.

El acto de dar nombre contiene una afirmación expresa y una negación implícita, sin la

cual el nombre no sería comprensible: no produciría una efectiva comunicación (*Ibid.*:192).

El acto de nombrar distingue, en primer lugar, a unas cosas de otras. Todo nombre permite diferenciar a un ente de otro. En este sentido, la palabra «refleja», que como veremos más adelante significa «interpreta», la diversidad de entes que constituyen la realidad. En segundo lugar, distingue a quien *emplea* la palabra y a quien la *recibe* (actual o potencialmente). Pero la función del logos no se limita a diferenciar; no cobra pleno sentido sino con su complemento, que es el de reunir. El logos es dia-léctico porque separa y junta al mismo tiempo: los dialogantes convergen en una con-versación sobre algo ajeno a ellos dos. El logos comunica porque, mediante la palabra, los interlocutores, separados físicamente, se refieren, en común, a algo distinto a ambos.

La comunicación engloba, pues, tres

términos: los dos sujetos dialogantes y el objeto al cual se refieren éstos en común. Éste, de hecho, es el principio de la crítica de la razón simbólica, que pretende mostrar, según el propio Nicol,

> las condiciones de posibilidad del logos en general (*Ibid.*:223).

Esta afirmación ya nos permite sospechar que la crítica de la razón nicoleana no pretende ser una crítica más, como la de la razón pura, práctica o dialéctica, sino la crítica que dé razón de cualquier crítica posible. Reconocer las condiciones de posibilidad del logos en *general* permitiría, así, comprender las múltiples maneras que ha encontrado el logos, a través de la historia, para expresarse.

Por símbolo, en general, entiende Nicol el medio por el cual dos sujetos, ontológicamente afines, se pueden comunicar. Este primer acercamiento ya nos

permite, en realidad, hablar de dos sentidos de símbolo: el primero es el ontológico. Recordemos que «el hombre es el símbolo del hombre», que el individuo se complementa a sí mismo en su relación con el otro, que la relación entre los hombres (sea positiva o negativa) es factible porque éstos son ontológicamente afines. El segundo sentido es el lingüístico: el logos permite la comunicación entre los interlocutores, el logos es mediador, mensajero. Pero esto último significa que, cuando hablamos, siempre lo hacemos *de* algo, nos referimos

> [...] a un objeto *susceptible* de representación simbólica (*Ibid.*: 224, el subrayado es nuestro).

Susceptible es aquello que es capaz de recibir alguna modificación. Esta *capacidad* de *recibir* del objeto tiene, al menos, dos implicaciones que nos interesan: la

recepción, en tanto es posible, *no es necesaria*. El objeto «permanece indiferente» ante el hecho de que lo nombremos o no; por el acto de ser nombrado, el objeto no cambia. Pero además, hay que resaltar el hecho de que el objeto *recibe* el nombre, no se lo da a sí mismo. El objeto es receptor, no auto-generador. Con otras palabras, el objeto es *susceptible de representación simbólica* porque, en sí mismo, no es simbólico. La cosa de la que hablamos no *nos* dice nada, por sí sola no comunica nada; somos nosotros (los interlocutores) los que hablamos de la cosa, los que la *integramos* a la conversación . Esto último es llamativo, pues si las cosas son, literalmente, in-comunicantes ¿cómo pueden ser comunicables? Resulta entonces que

El símbolo representa algo que no es simbólico (*Idem*).

Nos referimos a dos *órdenes* del ser: el que habla y el que no; el que, por medio del logos, presenta, muestra lo que por sí mismo es in-expresivo, y el que «permite» ser ex-presado, o sea, recibir una impresión simbólica.

El ser del logos re-presenta simbólicamente al ser que no tiene esta capacidad. Pero ¿es la representación simbólica una relación meramente externa?, ¿qué hace el logos?

> [...] el ser que habla de aquello que no habla, está en relación activa consigo mismo: llena su interioridad con lo ajeno. Con el acto simbólico el hombre no sólo posee lo externo; se posee a sí mismo. La mismidad no es vacía. La relación interna del ser que es símbolo de sí mismo requiere la alteridad externa del ser simbolizable (*Ibid.*:230).

Hablar es actuar. ¿Sobre qué actúa el hablante? Sobre el objeto, al denominar-

lo, y sobre sí mismo. Esto último es lo que importa ahora, pues si bien el objeto queda in-afectado por el hecho de recibir un nombre, el sujeto activo, actuante, que da nombre, no.

Por medio de la palabra, el hombre integra a su ser aquello que le es ontológicamente ajeno. Esta incorporación constante de lo otro al yo es lo que permite hablar, en última instancia, de una *formación* del ser humano. ¿Cómo habría de formarse de no contar con lo que él no es?, ¿a solas consigo mismo?

A solas, el hombre puede pensar, que significa hablar consigo *mismo*. Esta mismidad ¿de dónde le viene dada? Debemos percatarnos de que este acto implica un des-doblamiento, pues pensar, como ya nos ha dicho Platón, «es el diálogo interior y silencioso que lleva a cabo el alma consigo misma». Y para llevar a cabo un diálogo interior, el propio individuo, necesariamente, tendrá *algo* que decir-se. La

razón no puede pensarse a sí misma, si no es en relación con lo que ella contiene, que es lo otro. Podemos estar a solas, en soledad, por deseo o porque no hay nadie alrededor: solos, imposible.

Este *algo* del que hablamos más arriba no se lo puede dar el hombre a sí mismo. Su propia naturaleza le impone ciertos límites: el hombre no es un ser auto-suficiente. Para ser, requiere de lo otro, de lo ajeno. Lo sorprendente es que este requerimiento lo cubre el ser humano, básicamente, de dos modos: con la mano y con el logos. Dos maneras, complementarias, de incorporar lo ajeno al yo mismo. Sin alteridad no hay mismidad o, como diría Nicol

> La mismidad en la alteridad es la clave del acto simbólico (*Ibid.*:231).

Sin *lo* otro no hay hombre. ¿Y sin *el* otro? El nombre expone a lo nombrado.

Pero lo ex-pone ¿a quién? Al propio objeto no, pues nunca responderá al llamado. ¿Al mismo que lo denominó? Esto es un hecho, pero no resulta suficiente para aclarar la pregunta por la razón simbólica puesto que, si así fuera, estaría dada la posibilidad de que el individuo se formara, exclusivamente, en su relación con las cosas que no son, ellas mismas, simbólicas. Quizá la respuesta esté en el mismo acto de pensar.

> La presencia del interlocutor, siquiera potencial, está inserta necesariamente en el instrumento mismo del pensamiento, que es el símbolo lógico [...] La comunicabilidad del símbolo es intrínseca: la razón es simbólica (*Ibid.*: 235).

Pensamos con palabras y éstas son, esencialmente, las mismas que utilizamos para comunicarnos con el otro. Pensar no es un acto puramente introspectivo, reflexivo. La palabra busca respuesta, siquie-

ra para corroborar (o negar) que lo dicho es. Pero incluso en el caso (que suele suceder) de que decidamos «guardarnos nuestros pensamientos», es decir, no comunicárselos a nadie más que a uno mismo, el otro, en este caso todos los otros, están presentes.

La complementariedad que lleva a cabo el individuo consigo mismo requiere la del otro. Así como el hombre es el símbolo del hombre, podríamos decir que el logos es el símbolo del logos: logos sin dia-logos no es simbólico. Pero esto significa que

[...] el logos contrae originariamente la misma insuficiencia que aqueja al ser que lo ejercita. Cabe decir que el logos remedia con su función dialéctica su propia condición de entidad incompleta: la palabra requiere otra palabra ajena (como el yo requiere otro-yo), y este requerimiento es el nexo comunitario sin el cual ninguna de las dos tendría sentido. El sentido es siempre con-sentido (*Ibid.*:241).

El sentido del logos le viene dado por su intencionalidad comunicativa (a la que nos referimos líneas arriba) y por su contenido significativo. Este último tiene que ser interpretado por el inter-locutor, porque lo comunicado no sólo presenta al objeto, sino que lo re-presenta, es decir, muestra algo «más» que el *puro* objeto. Este «más» es el que posibilita realmente el diálogo, la comunicación.

Ninguna lengua está constituida exclusivamente por sustantivos; dispone, además, de adjetivos, verbos y adverbios (entre otros), que son los que permiten describir aquello a lo que nos referimos. Esta descripción (científica, poética, histórica o meramente subjetiva) es la que tiene que ser interpretada para ser comprendida, pues no es la única posible, sino una entre muchas.

Así, el otro no sólo confirmará (o no) que nos referimos al mismo objeto sino, además, me dirá si está (o no) de acuerdo

con lo dicho por mí y me ofrecerá, a su vez, su propia interpretación respecto del objeto mentado. El diálogo, este mutuo ofrecimiento, puede continuar indefinidamente hasta que los interlocutores decidan suspenderlo, no por haber sido agotado «el tema», sino por agotamiento propio.

Esta multivocidad del logos es la que imposibilita decirlo todo de una vez. Si todo estuviera dicho, el hombre enmudecería, callaría para siempre y siempre «vería» lo mismo. El hombre sería uni-forme; pero no es así, al menos no todavía. Entonces ¿qué es el hombre? La pregunta

> [...] se contesta a sí misma. El ser que puede interrogar acerca de su propio ser queda definido en la interrogación. Pero [...] el yo sólo puede preguntar sobre sí mismo porque es ser simbólico: porque no está solo (*Ibid.*:244).

No está solo porque está inmerso en el universo, tratando de dar razón. Con

la palabra, el hombre *se da* la libertad de dudar, hablar, preguntar, cuestionar, inventar, crear. ¿Cómo logra todo esto?, ¿cómo puede producir y transmitir la palabra tantas cosas?, ¿cómo adquiere su capacidad? En definitiva, ¿cómo es *posible* la palabra? Esta pregunta equivale a

> [...] cómo es posible el hombre [...] la clave del asunto es que el hombre mismo es posible. No sólo porque su existencia se abre paso entre una maraña de posibilidades, sino porque pudo no ser. Por esto, el propio logos es, ontológicamente, mera posibilidad. Nada indica que su aparición era inevitable: su existencia resalta sobre el fondo cósmico como algo radicalmente innecesario. ¿Puede compaginarse esta condición devaluada del logos con la eminencia que forzosamente le atribuimos en el propio orden cósmico?(*Ibid.*:258).

El hombre es. Cada uno de nosotros es, y esto lo demostramos con cada paso

que damos. Nuestra existencia puede parecernos desde una «evidencia» hasta una mera «invención», pero el caso es que dudamos, incluso de nosotros mismos, porque somos. Por ello puede sorprendernos lo dicho: que *sólo* somos seres «posibles».

A nivel individual ya lo hemos comprobado: el que seamos de determinado modo no significa que no hayamos podido ser distintos. Incluso podemos llegar a imaginar el momento de nuestra concepción individual como fortuito, azaroso. ¿Pero extrapolar esta idea y comprender que el género humano *pudo no ser?*

El ser humano *nació*, pobló la tierra, la «humanizó» llenándola de palabras y cosas. Todo esto pudo no haber sido: no estaba pre-visto, pre-determinado, predestinado que el hombre viniera a ser. De ahí que no sea necesario. Y sin embargo... ¿Cómo explicar el surgimiento de un ser que, con un poder tan limitado

como el del logos (que es palabra y razón), logró transformar la realidad en «mundo»? ¿Cómo, de dónde se originó el logos?

> Sin materia no hay palabra. Pero la palabra no es materia (*Ibid.*:256).

Una parte de lo dicho por Nicol puede ser explicado con relativa facilidad: el que sin materia no haya palabra dice tanto como «sin lo otro no hay hombre». Se requirieron ciertas condiciones y combinación de fenómenos naturales que propiciaron el «origen del hombre». *Ex nihilo, nihil.* Asimismo, fue la materia, pero ahora ya no sólo «natural» sino, también, la específicamente humana, la que precedió al logos, la que fue base de su posibilidad. En términos de Nicol

> Las mutaciones de la materia fueron causantes de la aparición de seres vivientes; también

causaron, en uno de estos seres, los órganos de fonación e intelección, sin los cuales no hay lenguaje simbólico (*Ibid.*:260).

Es claro. Sin los debidos órganos, el hombre no sería lo que es: sería otro ser, una especie más. Pero no es el caso. La «especie humana», que en realidad es «comunidad humana», se distingue de todas las demás precisamente porque posee el logos, mismo que le permite dirigirse a un objeto, poseerlo y transformarlo.

Con el acto de nombrar, el hombre presenta, representa, muestra, ofrece, comparte el objeto y, al mismo tiempo, lo deja in-tacto. Éste es *el* problema: «la palabra no es materia». Lo incomprensible es «[...] el *salto* de la materia al logos [...]» (*Idem.*, el subrayado es nuestro).

La palabra surge de la materia, y su producto no se materializa. La materia, a la que nos hemos referido como aquello que es susceptible de representación sim-

bólica pero no simbólica en sí misma; como aquello que ni dice ni habla; que es in-expresiva e in-comunicante, puede ser comunicada a través de la palabra, que es in-material. ¿Cómo explicar el salto de lo concreto a lo abstracto, de lo material a lo in-material? «La *causa* de la palabra es misterio» (*Idem*). Lo que dice Nicol es necesario destacarlo: *ninguna* teoría causal puede explicar el origen material del logos; la razón se «topa» con sus límites. «No podemos dar una razón final de la razón. Tampoco la física puede dar una razón final de la materia»(*Ibid.*:273). Lo que es necesario, entonces, es comprender en qué sentido habla Nicol de misterio.

Misterioso es el hecho irrebatible de la precedencia de la materia; pues sólo ella pudo haber generado el logos, y por tanto esta generación de un género distinto es tan inexplicable como su posterior asociación en los actos sim-

bólicos de cada hombre. Imposible explicar la desunión; imposible explicar la unión. Los hechos atestiguan la efectiva unidad de los extraños; los hechos rebasan el alcance de la razón (*Ibid.*:263-264).

Nos las vemos con hechos. Al hablar de la materia nos distinguimos de ella: lo estamos comprobando en este mismo momento. Los comunicantes entienden lo que dice el uno y el otro: esto es lo que nos permite hablar del hombre como ser simbólico. La materia, por su lado, no emite mensajes y tampoco los recibe. Es in-diferente, sin-sentido, pero contenido de la comunicación. Nos enfrentamos, pues, a dos órdenes del ser ontológicamente contrarios. Lo enigmático es que no se nieguen, sino que más bien, una vez nacido el logos, éste no se separe de la materia hasta que muera.

Es desconcertante que el yo se exprese utili-

zando su cuerpo; una peculiar materia que, por excepción y sólo mientras dura la vida de un hombre, se convierte en órgano de las funciones lógicas. También es inexplicable que el hombre convierta a cualquier materia en objeto de comunicación simbólica; lo cual no se aviene con la definición de la materia como ser incomunicante (*Ibid.*:263).

En efecto, el cuerpo humano es una materia peculiar. ¿En qué otra hemos de encontrar su esencia «a flor de piel», como diría Nicol? Sin la expresión, aquella que tiene que ser constantemente interpretada porque siempre dice algo distinto, el «cuerpo humano» sería como cualquier otro: tendríamos que investigarlo para encontrar su esencia, su *qué es*. Al ser de la expresión, en cambio, también lo escudriñamos, pero para comprender su *quién es*.

Materia y logos co-existen en el ser de la expresión. Es más, el hombre incorpora incesantemente materia nueva a su

logos. Cuando algún objeto le es desconocido, es decir, no tiene nombre, intenta hacerlo inteligible, comunicarlo, diciendo lo que éste no es, a lo que se asemeja. Otra vez pone en contacto cosas que, entre sí, no se pueden comunicar. Nuevamente se asoma el misterio. ¿Pero qué tipo de misterio?

Este misterio no es místico; no es un secreto reservado para los iniciados. La muerte de un hombre no es misterio sólo por la presunción de un más allá, que por definición nunca podemos verificar, sino porque con ella verificamos que un cuerpo, sin perder su condición material, pierde su individualidad, su expresividad, su voz. El misterio está aquí mismo: está presente desde el origen (*Ibid.*:265).

Morir es dejar de ser. Consecuencia lógica del hecho de haber venido a ser. ¿Qué se pierde con la muerte de *un* individuo? Y no preguntamos por la de un

ser cercano, querido, cuya ausencia es literalmente i-rreparable, in-salvable. Preguntamos, más bien, por lo que termina con *cualquier* vida humana.

Esta pregunta nos conduce irremediablemente a otra: ¿qué sucede cuando un ser humano, sea el que fuere, nace? Adquiere la palabra y la re-crea: con el logos se comunica y *por* el logos se individualiza, en un proceso que naturalmente, es decir, necesariamente culmina en el silencio. Con la muerte de un individuo se pierde un modo de ver y de hablar de las cosas, se pierde *un* misterio.

¿Por qué otorgarle tanta importancia al logos que, por definición, es contingente. Que, como dice Nicol, «se encuentra en una pequeña porción de materia»? Porque a pesar de ser una parte del universo, logra lo que ninguna otra «materia»:

> [...] irradiar desde su localidad definida, y hablar de todo el ser material; o sea, hablar de

todo lo propio y de lo ajeno, de lo cercano y de lo remoto en el orden del espacio y del tiempo, y en el orden del ser (*Ibid.*:267).

El espacio y el tiempo de los que habla Nicol tienen un doble significado. El primero es común a todo ente, el que lo delimita. Ningún ente puede traspasar su espacio y tiempo *físicos*; todo ente se desenvuelve en un espacio determinado y en un lapso acotado por el nacimiento y la muerte. En este sentido, espacio y tiempo deben ser considerados como límites irrebasables.

El segundo, en cambio, es el propiamente humano. Un ser finito, como cualquier otro, pero que puede salvar siglos y miles de kilómetros en un instante y traer el pasado al presente, recordar un hecho que biológicamente no pudo haber vivido para iluminarlo con un logos renovado, reconstruir un suceso e interpretarlo «a la luz» de nuevos conocimientos. Y el futu-

ro, que es «pura potencia», lo que no es todavía (y tal vez no vaya a suceder), también lo ilumina el hombre, pues de alguna manera lo trae al presente. Eso es lo que hacemos cuando «planeamos nuestro futuro»: lo proyectamos mentalmente, discurrimos entre las posibilidades imaginarias que se nos presentan, que ideamos, elegimos una y emprendemos el camino hacia ella.

Que el futuro sea imprevisible sólo adquiere sentido cuando tenemos que aceptar, una y otra vez, que la pro-yección *no* se cumplió, al menos cabalmente. El azar también forma parte del futuro. Pero regresemos al pasado. El logos tuvo un origen en el tiempo: no es eterno. ¿Qué habrá sucedido en el tiempo cósmico, es decir, antes del nacimiento del logos?

Sin el logos, Ser y materia serían equivalentes. La equivalencia se rompe cuando nace del Ser una forma de ser in-necesaria, in-material, en

el sentido de irreductible a la materia... su aparición [del logos] representó un desdoblamiento del Ser y alteró, por tanto, un orden que habría permanecido mudo desde la eternidad. ¿Cómo pudo lo temporal, que es contingente y limitado, alterar lo eterno, necesario e infinito? (*Ibid.*:259).

De no haber sido el logos, se hubiera mantenido una especie de «equilibrio natural», hubiera proseguido el «orden natural» de las cosas. Los cambios, transformaciones y mutaciones se habrían seguido dando conforme a estrictas leyes naturales porque «La naturaleza es un orden. Las cosas materiales no pueden ser anárquicas, porque no son libres» (Nicol, 1990, *Formas...* :68). Hubiera regido por la eternidad la uni-vocidad, la monotonía de aquello que es como es y no puede ser de otra manera. Sin logos no se puede hablar siquiera de contra-posición, porque lo que *no* hay, en rigor, son posi-

ciones contrarias. De ahí que diga Nicol que, en «estado natural», Ser y materia tienen igual valor, que son equi-valentes.

De la materia surge el logos: su nacimiento implica una efectiva alter-ación de fondo, de base: el rompimiento de la equivalencia entre Ser y materia. Debe quedar claro que con el quebranto lo que sucede es que Ser y materia ya no tienen el *mismo* valor, lo cual *no* significa que entre éstos se lleve a cabo una total separación. Que el Ser se desdobla quiere decir que, con el logos, equi-valencia se transforma en contra-posición, una efectiva unidad de los contrarios. Del orden natural nace y se desarrolla otro orden, el lógico, que tiene su propia forma de ser y devenir (la historia), sus propias leyes. Frente a lo otro, el logos no se limita a ser, sino comienza a *hablar* del Ser, ofreciendo de él un sinnúmero de versiones (cuantos individuos ha habido), todas distintas y todas referentes a un mismo hecho: el hecho de que «Hay Ser».

Pero es necesario preguntar ¿qué *hacen* estas versiones? Para responder, daremos un pequeño rodeo haciendo, antes, otra pregunta. De *ya no ser* el logos, que dada su contingencia parece irremediable ¿qué sucederá con el Ser?, «¿no lo dejará privado de algo que le pertenece entrañablemente, y que es distinto de lo que siempre había sido?» (Nicol, 1982:258-259). Nicol responde a esta pregunta diciendo «Cosa inconcebible, porque el Ser no puede sufrir mengua. ¿Cómo pudo sufrir un incremento?» (*Ibid.*:259).

Regresemos, con lo dicho, a responder la pregunta de la que partimos. La materia permanece indiferente ante las representaciones simbólicas que de ella pueda hacer el hombre. El Ser no. Toda representación le atañe, le afecta. Las versiones que ofrece el logos del Ser *no lo dejan intacto*. Toda versión propuesta es una auténtica conversión del Ser por lo que, desde que hay logos, hay más Ser. Con el logos, el Ser

gana, se enriquece, sufre un incremento *onto-lógico*. Por acción del *logos*, el *ontos* es más. Desde que hay razón y palabra, hay más Ser. Esto parece inconcebible, pues se ha supuesto que por ser eterno, el Ser ha de ser in-mutable. Quizá el error haya sido partir de un supuesto y no de un dato. Veamos.

Decir que el Ser no habla es repetir lo que todos sabemos. Más bien creemos saberlo. Descubrir la ignorancia que entraña este falso saber consabido es una revelación, o sea una revolución. Pues cuando decimos que no habla, nos desprendemos inconscientemente del Ser; descarriados por el sentido común, creemos que nosotros hablamos, y esto es todo. Implícito en este aserto es que aquello de que hablamos es «lo otro». No cabe duda de que se trata de lo otro; pero también es cierto que nosotros formamos parte de lo otro. Inmerso en el orden universal e integral del Ser, no hay un otro para el ser que habla. Esta mismidad en la alteridad

es la revelación final: con el advenimiento del logos, *el Ser es el que toma la palabra*. Deja de ser indiferente porque deja de ser totalmente material. (*Ibid.*:274).

La revolución que lleva a cabo Nicol en la filosofía parece tarea sencilla, pero en realidad es algo tremendamente difícil: se trata de una *inversión* ontológica. La filosofía, a lo largo de su historia, *fue en busca* de algo que adquirió en el tiempo distintos nombres: principio, fundamento, base, absoluto, permanente, etcétera. Para *buscarlo* se emplearon, también, los más distintos métodos (que significa «caminos»), mismos que pueden englobarse en distintos -ismos: racionalismo, idealismo, trascendentalismo, materialismo, empirismo, existencialismo, etcétera.

Lo que propone Nicol es que lo «buscado» no tiene por qué buscarse, porque está al principio, es decir, desde el origen, porque es el origen, y nos acompaña

todo el camino, nos acompaña siempre, porque siempre está presente, es fenómeno: el Ser. Y que éste, *inexplicablemente*, *misteriosamente*, se desdobla y crea dos formas ontológicamente distintas: el ser que *no* habla y el que *sí*, el dialéctico, el simbólico. Y más todavía: la parte del Ser que habla, incorpora a la que no habla y la transforma. De lo material nace lo inmaterial que comunica lo material. ¿Hasta cuándo?

El hombre es la voz del Ser. Su presencia en el universo significa que el Ser, por razones ignoradas, toma la palabra momentáneamente, para volver después de ese lapso a la eternidad de su silencio (*Ibid.*:276).

Sin el logos no habría misterio. Mientras haya logos habrá misterio. Se trata, entonces, de un misterio contingente, pues el Ser, sin el logos, no lo hubiera podido crear. El Ser se tuvo que des-do-

blar para que el hombre (el logos, la razón y la palabra) «humanizara» la materia y re-creara el Ser: para que hiciera del universo un símbolo. ¿Cuánto durará el misterio? Una fracción de eternidad.

ENTRE 1984 Y 1988 RECIBIÓ Nicol importantes premios y distinciones. En 1984, en Bellaterra, España, fue nombrado Doctor *Honoris Causa* por la Universidad Autónoma de Barcelona. En 1986, en reconocimiento a su trayectoria académica y la trascendencia de su obra, recibió el Premio Universidad Nacional en el área de «Investigación en Humanidades». Finalmente, en 1988, su Majestad del Rey Juan Carlos I de España le concedió la Gran Cruz de Alfonso X el Sabio.

En enero de ese mismo año, la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM organizó un Simposio en torno a la filosofía de Eduardo Nicol, en el que participaron

académicos de la UNAM, de la Universidad Iberoamericana, de la Autónoma Metropolitana y de la de Sevilla, España.[11] En conferencias magistrales y mesas redondas se analizaron y discutieron, durante tres días, los grandes temas que desarrolla Nicol en su obra. Los trabajos se dividieron en tres áreas: Metafísica y Filosofía de la Ciencia; Historia de la Filosofía y Filosofía de la Historia; Ética y Antropología Filosófica.

Especial recuerdo guardo de la clausura de este Homenaje-Simposio. En el Aula Magna de la Facultad de Filosofía y Letras, en la que ya no cabía un alma más, Rubén Bonifaz Nuño leyó un texto de no más de tres cuartillas. Un gran humanista

[11] Los trabajos se publicaron posteriormente en *El ser y la expresión. Homenaje a Eduardo Nicol*, Juliana González y Lizbeth Sagols, eds., Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1990.

se acercó a otro para decirle unas cuantas palabras. Describió, de la mejor manera posible, al hombre-filósofo que fue Nicol pues, en efecto, la filosofía fue su vida, y su vida la vivió filosofando. Unas líneas:

Habla y escucha; en el diálogo encuentra campo a su universal curiosidad, que no es otra cosa que amor; y el amor universal es su autenticidad plena, que gana y que incrementa perpetuamente. Como hombre entero que es, habla pues, y actúa. Dado que habla bien, actúa bien; al expresar lo auténtico, es lo auténtico. Su inclinación por la belleza de la palabra es vocación por la acción continuamente dirigida hacia el bien. En su conducta, acción y palabra se juntan en un solo dinamismo, rebelde y libertario [...]

Cierto, vivimos en una hora triste; la luz de los conocimientos del pasado, al contrastar con lo sombrío del porvenir, lo oscurece más todavía. Pero la presencia de un hombre como Eduardo Nicol, el ejemplo moral que su pre-

sencia nos propone, nos hace ver que en esas mismas tinieblas se abre para nosotros una posibilidad de acción, que en esta hora se convierte en deber inevitable.

Promotor de lo humano, Eduardo Nicol nos conduce, nos educa, a la lucha reflexiva y sabia, reivindicadora de la excelencia de lo humano (*Ibid.*:26-27).

La respuesta de Nicol fue más breve todavía, pero más reveladora de lo que fue, para él, su vida y su quehacer:

[...] tan ardiente ha sido mi vocación, que siempre me ha costado gran esfuerzo sentirme satisfecho [...] Sí diré que he procurado comunicarles dos cosas que inspiran nuestro trabajo: una fe y un método. Una fe en la razón de verdad, y un sentido del método, sin el cual la mente no produce buen discurso (*Ibid.*:30).

EN 1990 FUERON publicados sus dos últimos libros. En *Ideas de vario linaje* se re-

cogen 31 textos. Por un lado, se trata de ensayos y artículos que Nicol había publicado en distintas revistas especializadas, entre las que destacan: *Revista de la Universidad de México*, *Diánoia*, *Philosophy and Phenomenological Research*, *Giornale di Metafisica*, *Edizioni di Filosofia*, *Révue Internationale de Philosophie*, *Logique et Analyse*, *Problèmes de la Théorie de la Connaisance*, *Révue de l'Université de Bruxelles*. Otros textos eran inéditos. Eran conferencias que Nicol había dictado en distintas oportunidades e instituciones académicas. Podemos mencionar los primeros cuatro Congresos Nacionales de Filosofía, realizados entre 1981 y 1987; el VII Congreso Interamericano de Filosofía, Quebec, 1967; la conferencia inaugural del II Encuentro de Filósofos Hispano-Mexicanos, La Coruña, España, 1986; la conferencia inaugural del Ciclo dedicado a conmemorar los 50 años del fallecimiento de Husserl, UNAM, 1987.

Puede llamar la atención (como nos sucedió con su primer libro, la *Psicología de las situaciones vitales*) que el último libro que publicó Nicol (pues ya estaba trabajando sobre uno nuevo), *Formas de hablar sublimes. Poesía y filosofía*, lo haya dedicado a pensar la relación entre la poesía y la filosofía. Subrayamos la y porque, como dice el propio Nicol, tiene dos funciones: junta y separa al mismo tiempo. Quiere decir que estos dos quehaceres tienen algo en común y algo que los diferencia. Lo común, claro está, es que ambos hablan. Pero inmediatamente podemos percatarnos de que la cosa no está tan clara, pues el habla no es definitoria de *formas particulares* de ser hombre, sino del ser del hombre, pues «[...] el hombre, en tanto que es el ser de la palabra, *es el ser de todo ser*: el ser literalmente onto-lógico» (Nicol, 1990, *Formas...* :21).

Y sin embargo, el habla no sólo nos

distingue de aquel otro orden de ser, el que *no* habla, sino que nos diferencia a unos de otros. Hablamos, en efecto, pero cada uno de un modo distinto. Es esto último lo que permite la inter-comunicación: el otro *me dice* algo y, en este decir, da de sí, pues «La palabra es el ofrecimiento sonoro del ser» (*Ibid.*:51).

Hablar, entonces, es una *forma* de ser, de presentase y manifestar el ser. ¿Cómo *hablan* la poesía y la filosofía? Que es lo mismo que preguntar ¿cómo *ofrecen* el ser? De forma *sublime*, ha dicho Nicol. Esta comunidad en el ofrecimiento sublime no significa, sin embargo, que poesía *y* filosofía muestren al ser del mismo modo. Antes bien, lo hacen de una forma radicalmente distinta, ya que

> La poesía no es verdadera porque no puede ser falsa. La versión de la realidad que nos ofrece se sitúa por definición más allá del régimen de las verdades [...] La poesía y la filosofía no pueden

mentir. La filosofía puede equivocarse. La poesía no se equivoca nunca, pues su realidad es puro artificio deliberado, declarado, y aceptado por consenso unánime [...] Lo que ocurre es que, de este modo, la realidad se enriquece (*Ibid.*:111).

La vocación de la poesía no es la verdad. Va «más allá» de la verdad, y por lo tanto de la filosofía, porque no tiene que atenerse a ella, regirse por ella. Parte del ser, como cualquier otra forma de hablar, para ofrecer de él un otro rostro que lo enriquece, que lo hace ser *más* de lo que sería *sin* ella. Lo dicho significa que la poesía, al igual que la filosofía, no era necesaria para la subsistencia. Sublime, pero inútil. Y ahí mismo radica su libertad: en tanto no requiere ajustarse al «régimen de la verdad», puede ofrecer de las cosas, del ser, imágenes (las más bellas, las más atroces) in-imaginables para un ser que no puede, como el poeta, decidir cómo han

de ser las cosas, crear realidades gratuitas y suficientes en sí mismas.

Resultaría provechoso recordar en este momento que la filosofía también es libre, pero por la razón contraria: se libera ateniéndose a las cosas como son, dando razón de ellas. Por eso puede equivocarse (digamos que éste es su privilegio) pero, al igual que la poesía, nunca mentir. ¿Cómo podría *cualquier auténtica vocación* mentir, engañarse a sí misma, falsificarse?

Por su libertad, poesía y filosofía son palabras que se dan. Dar la palabra es algo tan singular, que el fin de ambas tiene que ser, si no igual, equivalente (*Ibid.*:120).

La singularidad de la poesía y de la filosofía radica en el hecho de que se dan sin responder a una necesidad impuesta desde fuera, sino respondiendo al compromiso vocacional (que puede entenderse como necesidad o impulso interno y

ser más demandante que las exigencias externas), responsable, de ofrecer algo más que puras soluciones, algo que permita satisfacer, al menos parcialmente, aquella otra parte de nuestro ser que continuamente nos susurra al oído y nos recuerda que el hombre, para ser, requiere de dos cosas: de lo útil, que es lo necesario para vivir, y de lo in-útil, que es lo necesario para sobre-vivir, lo cual no significa vivir por encima o «más allá» de la vida misma, sino darle a ésta, mientras dure, pleno sentido. Desde que nacieron, la poesía primero y la filosofía después, se instituyeron como una

> [...] necesidad vital de lo inútil [...] La misma ausencia de un para qué exterior y visible nos conduce finalmente al verdadero y radical para qué. El hombre es un ser que tiene l*a vocación de lo inútil*, y esta vocación se ejerce por amor (*Ibid.*:122-123).

¿Qué cosa más inútil (y demandante) que el amor? Del amor proceden ambas, el amor es su raíz común. La poesía nace amable, no sólo para el que la crea (lo que no impide que el acto de creación traiga consigo un sufrimiento enorme), sino *para aquel que sepa escuchar sus palabras* y comprender, acaso sólo presentir, lo que ellas dicen, porque dicen mucho. La filosofía, por su lado, nace y se define a sí misma como amante de la sabiduría, como aquel quehacer que, «sin segundas intenciones» (que implica un absoluto interés des-interesado, una entrega irrestricta, afán en el que sólo un auténtico amante se puede empeñar) intenta decir, comunicar, lo que el ser, desde que hay logos, ha venido a ser.

Poesía *y* filosofía son equivalentes. ¿En qué sentido valen lo mismo?

La poesía es placentera. La filosofía casi nunca, y sólo de un modo especial. Pues éstos son dos

caminos diferentes de la voz: el uno se orienta hacia la belleza, el otro hacia la verdad. Por fortuna, existen verdades bellas, y un bello hablar de la verdad; incluso una manera bella de buscar la verdad (*Ibid.*:28).

Hay, en definitiva, formas... y formas de buscar la verdad. La historia de la filosofía nos enseña múltiples caminos posibles. Uno es el de Nicol (del que hemos presentado apenas un esbozo), que debe ser recorrido con todo cuidado porque tiene mucho que decir. A lo largo de toda su obra recupera una tradición para, en ese mismo acto, dejarla atrás y superarla, pues Nicol sabe muy bien que en esta tarea de la filosofía, el diálogo

[...] no termina jamás. Incluso no acaba, para cada cual, al final de su vida individual; pues el curso de esa vida ya vivida queda todavía, después de la muerte, como un llamado a los otros, como una posibilidad de existencia que

fue realizada por alguien, y que puede ser escogida como modelo por algún otro [...] Nuestras responsabilidades nos persiguen más allá de la muerte; continuamos dialogando cuando no estamos más ahí: *nuestro pasado responde por nosotros* (Nicol, 1990, *Ideas*...:290).

DE LAS ACTIVIDADES que se han llevado a cabo en torno a la filosofía de Nicol, después de su muerte, nos gustaría destacar, por su importancia, tres de ellas.

A partir de 1997, el Seminario de Metafísica de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, y gracias a un fideicomiso creado *ex profeso*, se instituyó, de manera anual, el Premio de Ensayo Filosófico Eduardo Nicol. Resultado de la primera convocatoria fue la premiación de cuatro ensayos que analizan diversos temas de la obra de Nicol y que, en fecha próxima, serán publicados.

Durante el primer semestre del año

lectivo 1997-1998, se llevó a cabo en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, dentro de la Cátedra Extraordinaria «Maestros del Exilio Español», la Cátedra Extraordinaria sobre la metafísica de Nicol. En ésta participaron un número muy importante de especialistas en la obra de Nicol, que analizaron distintos aspectos de su obra.

Finalmente, en 1998, *Anthropos* publicó un número extraordinario de su revista, con el título *Eduardo Nicol. La filosofía como razón simbólica*, coordinado por Juliana González, Bernat Castany y Antoni Mora. En este libro participan 22 académicos, españoles y mexicanos, cuyos ensayos versan sobre los más distintos temas que trabajó Nicol en su obra. Además, se reproducen algunos textos cortos del propio Nicol, una entrevista que le hiciera Xavier Rubert de Ventós y un artículo de la Sra. Alicia Rodríguez de Nicol, titulado «Eduardo Nicol. La vo-

cación cumplida». En suma, este libro ofrece una muy rica gama de interpretaciones que pueden dar al lector una idea muy clara sobre la importancia y trascendencia de la obra de Eduardo Nicol.

Obras de Eduardo Nicol

1941. *Psicología de las situaciones vitales.* México: El Colegio de México. Con un nuevo prólogo y nuevas notas, se reimprimió en el FCE, en 1975 y 1989.
1946. *La Idea del Hombre.* México: Stylo.
1950. *Historicismo y Existencialismo. La temporalidad del ser y la razón.* México: El Colegio de México. Fue publicado por Tecnos, Madrid, en 1960. Una nueva edición la publicó el FCE, México, en 1981 y 1989.
1953. *La vocación humana.* México: El Colegio de México. Con una presentación de Enrique Hülsz Piccone, este libro se publicó por el Consejo

Nacional para la Cultura y las Artes, México, en 1997.

1957. *Metafísica de la expresión*. México: FCE.

1961. *El problema de la filosofía hispánica*. Madrid: Tecnos. Con un prólogo de Alberto Constante y Ricardo Horneffer, este libro lo publicará próximamente el FCE.

1965. *Los principios de la ciencia*. México: FCE. Reimpreso en 1974 y 1984.

1972. *El porvenir de la filosofía*. México: FCE. Reimpreso en 1974 y 1985.

1974. *Metafísica de la expresión*, nueva versión. México: FCE. Reimpreso en 1989.

1977. *La Idea del Hombre*, nueva versión. México: FCE. Reimpreso en 1989.

1978. *La primera teoría de la praxis*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas.

1980. *La reforma de la filosofía*. México: FCE. Reimpreso en 1989 y 1994.

1981. *La agonía de Proteo*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas.

1982. *La revolución en la filosofía. Crítica de la razón simbólica*. México: FCE.

1990. *Ideas de vario linaje*. México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras.

1990. *Formas de hablar sublimes. Poesía y Filosofía*. México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras.

Libros y monografías sobre Eduardo Nicol

González, Juliana. *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol.* México: UNAM, 1981.

González García, M. *El hombre y la historia.* Salamanca: Universidad Pontificia, 1988.

González, Juliana y Lizbeth Sagols, (coordinadores.) *El ser y la expresión. Homenaje a Eduardo Nicol.* México: UNAM, 1990.

Castiñeira, A. (ed.) *Eduard Nicol: semblanca d'un filòsof.* Barcelona: QuadernsActa, 1991.

González, Juliana, Castany, Bernat y Mora, Antoni (coord.) *Eduardo Nicol. La filosofía como razón simbólica.* Barcelona: Anthropos, 1998.

Índice

Eduardo Nicol
Semblanza
se terminó de imprimir en julio de 2000
en los talleres de
Editorial Gráfica Nueva,
Pípila 638, Guadalajara, Jalisco, México
Se tiraron 1 000 ejemplares
más sobrantes para reposición

Portada:
Avelino Sordo Vilchis
Cuidado de la edición:
RAYUELA, DISEÑO EDITORIAL
David Rodríguez / Raúl E. González

Títulos de la colección Semblanzas

Ángel Palerm Vich
Andrés Fábregas Puig

Marcelo Santaló Sors
Ángel Rull Rodrigo

Pelegrín Clavé
Arturo Camacho

Pedro Bosch-Gimpera
José Lameiras

Josefina Oliva de Coll
Olga Harmony